3 1761 08149975 8

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

SOUS LA DIRECTION

DE

M. H. VUILLEUMIER

professeur de théologie à l'Académie de Lausanne,

ET DE

M. J.-F. ASTIÉ

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

Vingt et unième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL ÉDITEUR

1888

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. VUILLEUMIER et J.-F. ASTIÉ, sont secondés par un comité qui se compose de MM. *Philippe Berger*, professeur à Paris; *P. Chapuis*, pasteur à Chexbres; *Eug. Dandiran*, professeur à l'académie de Lausanne; *Marc Doret*, pasteur à Genève; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel; *Lucien Gautier*, professeur à la faculté de l'Eglise libre, à Lausanne; *Charles Martin*, pasteur à Genève; *Ernest Martin*, docteur en théologie, à Genève; *Charles Monvert*, professeur à la faculté indépendante de Neuchâtel; *Albert Revel*, professeur à l'école vaudoise de théologie de Florence; *A. Sabatier*, professeur à Paris; *H. Soulier*, docteur en philosophie, à Rome; *Edmond Stapfer*, pasteur et professeur à Paris.

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

BR
3
R4
année 21

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

PHILOSOPHIE ET RELIGION

A propos de « La philosophie et la religion[1] »
de M. Ernest Naville.

La *Bibliothèque du chercheur* vient de s'enrichir d'un ouvrage fort intéressant[2]. Il traite des rapports et des différences qui unissent ou séparent la religion et la philosophie. Question actuelle s'il en fut et dont l'importance ne saurait échapper à ceux, de plus en plus nombreux aujourd'hui, qui pensent et qui cherchent.

M. Ernest Naville a bien voulu condenser en quelques pages d'un style précis, sobre, un peu sec comme il convient au style d'un philosophe, le résultat de ses recherches et de ses méditations. Par la simplicité avec laquelle il traite son sujet, il réussit à le rendre accessible à toute intelligence ouverte aux curiosités des choses de l'esprit, à tout cœur sincère, désireux d'approfondir une question des plus complexe et souvent des plus troublante pour la foi du fidèle.

La réputation de M. Ernest Naville n'est plus à faire dans notre public. Il est inutile de recommander son volume ; personne ne le lira sans profit. Bien peu désapprouveront ses conclusions, à savoir que « la philosophie comme recherche de l'unité est hostile au polythéisme, » que « la religion comme manifestation de la liberté est hostile au fatalisme, » et que, si « la philosophie est la part de la raison dans la recherche de Dieu, » l'harmonie doit être possible entre le spiritualisme

[1] Lausanne, Arthur Imer éditeur.

[2] Ces lignes étaient écrites en octobre 1887.

philosophique et la foi monothéiste ; harmonie qui ne va pas pourtant jusqu'à l'identité, puisque la philosophie répond à la question : que dois-je penser pour trouver la paix de mon intelligence ? et la religion : que dois-je faire pour être sauvé ?

Cependant l'auteur va plus loin, et c'est ici que commencent pour nous des doutes sérieux. « Il y a, dit-il, *pleine harmonie*[1] entre la foi chrétienne et le spiritualisme, et la valeur philosophique du spiritualisme confirme la foi des chrétiens. »

Que le christianisme présuppose une conception spiritualiste de l'univers et que celle-ci, venant à être établie en un corps de doctrine par un travail de la raison, puisse, après coup et en une certaine mesure, confirmer la foi chrétienne, cela est indéniable ; l'histoire est là pour le prouver. Mais l'affirmation d'une harmonie parfaite entre l'un et l'autre des deux termes en présence nous paraît moins scientifiquement certaine et sujette à de graves objections. Nous désirons exposer ici brièvement les deux principales.

* * *

Citons pour commencer un passage des plus significatif du livre qui nous occupe. Il nous conduira au cœur même de la question et nous fera voir de quelle manière M. Naville conçoit la genèse du spiritualisme, au sens un peu spécial où il entend ce mot :

« Prenons dans le dogme les réponses qu'il renferme aux questions éternelles de la pensée : l'origine des choses, leur destination, la nature de l'homme, son rapport avec Dieu ; traduisons en philosophie, non le travail des théologiens, mais la simplicité de l'Evangile tel qu'il se montre dans les documents primitifs, ou tel encore qu'il se manifeste dans la vie des croyants ; nous dégagerons ainsi de tous les détails les éléments du christianisme universel, de ce christianisme dont les discussions théologiques et confessionnelles voilent l'unité, unité que l'histoire générale des philosophies et des religions remet en lumière. — Considérons les affirmations auxquelles nous serons

[1] C'est nous qui soulignons.

parvenus comme des hypothèses proposées à la science ; traitons ces affirmations par la méthode scientifique ; déduisons-en les conséquences et comparons ces conséquences avec les faits à expliquer. Si les faits sont mieux expliqués par les théories auxquelles nous serons parvenus que par aucune autre, nous aurons acquis le droit de déclarer, *sans être sortis du domaine de la science pure*[1], que la philosophie chrétienne est la meilleure des philosophies. Ce ne sera pas là une affirmation de foi ; nous n'aurons pas le droit d'en tirer aucune conclusion immédiate sur l'origine divine et surnaturelle de la doctrine examinée ; nous aurons seulement le droit de conclure que cette doctrine est celle qui explique le mieux la réalité. Or la doctrine ainsi extraite du dogme est le spiritualisme proprement dit; le terme spiritualisme indique son contenu ; la désignation de philosophie chrétienne rappelle son origine historique. C'est dans ces conditions que doit se poser et s'étudier la question de l'accord de la philosophie et de la religion. »

Au premier abord ce raisonnement n'a rien que de plausible. Il ne fait autre chose que d'appliquer à un objet particulier la méthode générale propre à la science et à la philosophie. Aussi ne sera-ce ni le savant, ni le philosophe qui auront à s'en plaindre, mais bien plutôt le croyant.

Voici, j'imagine, le langage qu'il pourrait tenir en cette occasion : « De quel droit, vous philosophe, prenez-vous ma vie chrétienne pour objet de votre étude? Ne savez-vous pas qu'elle est « cachée avec Christ en Dieu, » et qu'elle échappe par là même aux prises de vos investigations? Elle a commencé par un miracle, elle subsiste par un miracle, elle expérimente des réalités qui sont inconnues à l'homme naturel et qui contredisent à son expérience. Je suis en Christ « une nouvelle créature » à jamais incompréhensible au sens et à la raison. Je suis sur un terrain, vous êtes sur un autre ; entre deux il y a un abîme que l'intelligence ne peut franchir sans renier le principe même de son être : la loi de causalité. De vous à moi, une cause nouvelle, inaccessible aux catégories de votre entendement, est intervenue qui a brisé la chaîne des causes terrestres et m'a

[1] C'est nous qui soulignons.

conféré « la glorieuse liberté des enfants de Dieu » dont parle l'apôtre. Les manifestations de ma vie, appréciées au prisme d'une certitude étrangère à son essence, ne sauraient donner que des résultats imparfaits ou fautifs. Ceux-là seuls qui sont ce que je suis, savent ce que je suis et pourraient en parler. Mais en le faisant, ils transformeraient du même coup votre philosophhie en une dogmatique, c'est-à-dire en une science qui, cessant de se fonder sur l'expérience universelle de l'humanité, perd sa valeur probante générale et ne la conserve que pour le petit nombre de ceux qui partagent avec moi des prémisses communes. »

Et le croyant, parlant ainsi, aurait sans doute raison.

Il faut accorder que la philosophie étant ce qu'elle est, ne peut s'approcher du dogme et de la vie chrétienne pour les analyser qu'en les traitant au point de vue qui lui est propre, c'est-à-dire comme des phénomènes naturels placés sur la ligne continue de l'évolution humanitaire. Or, le christianisme se refusera toujours à être interprété de la sorte. Il prétend être une création nouvelle, un commencement nouveau au sein de l'histoire et dont les origines remontent jusqu'aux jours de l'incarnation du Verbe.

C'est en Christ qu'ont été posés les fondements d'une humanité nouvelle qui, sous le nom d'Eglise, s'est perpétuée jusqu'à l'heure présente comme l'assemblée de ceux qui sont « nés de nouveau, » ayant été « créés en Jésus-Christ » pour parvenir un jour à sa « stature parfaite. » L'humanité croyante et l'humanité naturelle ne se trouvent pas sur le même plan ; elles n'ont pas la même origine ; elles n'expérimentent pas les mêmes réalités ; elles ne s'avancent pas dans la même direction ; elles ne courent pas vers le même but. Il est entre elles une distance que la simple logique ne saurait franchir ; il y faut un fait moral à jamais réfractaire aux opérations intellectuelles.

L'éminent auteur de *la Logique de l'hypothèse* objectera peut-être que nous ne lui apprenons rien et que nous le comprenons mal. Pas plus que nous, il ne pense que la philosophie puisse « accorder son entrée au dogme comme tel, » mais que

« la vraie méthode donne entrée au contenu du dogme envisagé comme simple hypothèse » et que, « si l'hypothèse est justifiée, le rapport des deux domaines est établi. »

Nous reconnaissons avec lui que l'hypothèse, après l'expérience et le raisonnement, joue un rôle considérable dans l'élaboration philosophique et qu'elle est un instrument des plus nécessaire et des plus utile pour la marche de la pensée et le progrès des sciences. Seulement nous sommes enclins à contester la légitimité de l'hypothèse elle-même dans le cas particulier. Permise quand elle part d'expériences similaires ou de présuppositions concordantes, l'hypothèse se justifie-t-elle encore lorsqu'il y a entre elle et la base qui la porte une solution de continuité? En d'autres termes, la philosophie, reposant sur l'application rigoureuse du principe de causalité, a-t-elle le droit d'admettre, fût-ce un seul instant, sans se renier elle-même, l'hypothèse du miracle?

Telle est la question qui se pose. Elle nous semble se résoudre par la négative. Car il en faut convenir, l'idée saillante de la révélation, l'idée sur laquelle elle repose toute entière est celle du miracle. Or, le miracle, brisant la suite naturelle des causes, répugne à la pensée qui ne subsiste que par leur enchaînement. Il faut, pour admettre le miracle, des raisons que la raison n'a pas et que la philosophie n'est point autorisée à prendre en considération.

Tout à l'heure c'était le croyant qui réclamait ; maintenant et après réflexion c'est le philosophe lui-même qui se récuse.

Est-ce à dire que la cause du spiritualisme en philosophie soit mise en question? Aucunement. Mais il faut que ceux qui la défendent prennent garde de ne pas usurper sur un domaine qui ne leur appartient pas, et qu'ils soient attentifs à maintenir dans l'idée la distinction qui existe dans le fait entre l'ordre de la création et celui de la rédemption.

Aucune philosophie ne produit la vérité ; elle la dégage simplement et la développe en un système d'autant plus parfait que chacune de ses parties, répondant à toutes les autres, correspond plus exactement à la réalité des choses. Elle analyse ce qu'elle possède : l'ensemble des faits dont la certitude est

acquise par l'expérience générale. Ces faits ne sauraient être ceux du dogme ou de la vie chrétienne dont l'évidence n'existe que pour les personnes qui ont consenti à en tenter l'expérience, mais ceux universels qu'expérimente l'humanité toute entière et que tout homme peut contrôler. A ce titre, le fait de la morale et de la religion naturelle sera le premier et le plus considérable de ceux dont le spiritualisme philosophique devra se réclamer. La conscience, la responsabilité, l'obligation et le devoir, les idées de faute et de rémunération, celles de justice et de droit, les aspirations éternelles de l'âme, la soif de bonheur et de perfection, le besoin de gloire et d'immortalité, le pressentiment des choses avenir, voilà certes des réalités qui en valent d'autres en leur genre et dont une interprétation loyale mènerait aussi sûrement la science au spiritualisme, que leur vague appréhension mène à la croyance monothéiste qui est la religion des multitudes.

Dans les limites que nous venons de tracer, la tentative de M. Ernest Naville reprend toute sa valeur et ses conclusions toute leur justesse. On peut alors sans danger reconnaître la haute signification de ce que dit Tertullien quand il parle de l'âme « naturellement chrétienne, » et relever l'influence que doit avoir sur ce point la prédication évangélique, qui, vivifiant les germes obscurs de la vie religieuse et morale de la société, en affermit les certitudes. Car il se forme autour de chaque croyant et de chaque groupe de croyants une atmosphère spirituelle qui pénètre insensiblement les masses et leur donne des convictions, sinon chrétiennes, du moins apparentées au christianisme et auxquelles il ne manque pour le devenir tout à fait que le phénomène appelé régénération par les théologiens et qui n'est en fait, d'après l'Evangile, que la position miraculeuse d'un être nouveau au sein de l'individualité naturelle.

* * *

Qu'on ne se méprenne pas sur nos intentions. Elles ne sont point de soulever une polémique stérile, mais de prévenir une erreur qui nous paraît d'autant plus grave qu'elle vient de

plus haut lieu : celle de la possibilité d'une philosophie chrétienne.

Depuis les premiers siècles, elle fut constamment la tentation de l'Eglise et la source de ses plus longs errements. Elle enfanta la scolastique du moyen âge et elle nourrit encore en secret les scolastiques modernes. Pourquoi ne l'avouerions-nous pas? Nous-même, nous l'avons rêvée longtemps cette philosophie chrétienne et nous n'en avons désespéré qu'après avoir compris ce que veulent être à la fois la philosophie et le christianisme. Notre déception fut assez douloureuse pour nous interdire maintenant toute discussion que nous ne croirions pas d'un intérêt majeur.

Nous ne sommes donc pas un de ces croyants fanatiques qui méconnaissent la valeur de la pensée et s'irritent dès qu'ils la rencontrent sur le chemin de la foi; moins encore pensons-nous être un philosophe intransigeant. Nous estimons que la foi et la pensée sont faites pour s'éclairer l'une par l'autre; mais nous croyons que l'accord entre le monde moderne et le christianisme ne saurait avoir lieu sur la voie que M. Ernest Naville voudrait ouvrir. Cet accord, intellectuellement impossible, ne s'accomplit que dans la pratique, par le changement des cœurs. Le témoignage d'une Eglise de plus en plus consciente de son autonomie, de son caractère distinctif au milieu du monde, et du miracle perpétuel qui la fonde en est le seul moyen efficace.

Ce n'est point en confondant les termes d'un problème qu'on arrive à le résoudre; il faut, au contraire, les séparer d'abord en des quantités nettement déterminées.

Cette séparation, dans le problème de la coexistence de l'humanité naturelle et de l'humanité chrétienne, est en voie de s'accomplir sur le terrain politique par la formation d'églises indépendantes de l'Etat; elle doit se réaliser également sur le terrain scientifique. Car l'Eglise, dont la raison suffisante n'est nulle part ailleurs qu'en elle-même, possède aussi bien son principe de connaissance que le principe de son organisation.

GASTON FROMMEL.

LA VÉRITÉ PREMIÈRE

PAR

C. MALAN

La vérité première nous parvient-elle directement au moyen d'une perception facultative de notre esprit, ou tout d'abord en conséquence d'une expérience imposée à notre volonté ?

Quelques mots sur le rapport entre la philosophie et la religion, à l'occasion de l'écrit de M. Ernest Naville : PHILOSOPHIE ET RELIGION [1].

* *

SOMMAIRE : Si, par *vérité*, nous entendons la manifestation d'une réalité, la *vérité première* est une semblable manifestation constituant le point de départ en nous de toute connaissance ultérieure. C'est l'apparition au dedans de nous d'un fait au delà duquel il nous est impossible de remonter, et que nous devons nous borner à constater. De plus, au cas où il se trouverait que cette manifestation a lieu au moyen d'*une expérience imposée à notre volonté*, ce fait impliquera à nos yeux l'action sur nous d'une volonté vivante, autrement dit celle d'un agent supérieur. — De là résulte, quant au rapport entre la philosophie et la religion que, tandis que cette *constatation* demeure la tâche de toute vraie philosophie, la *soumission de notre volonté*, ou de notre être lui-même, est le premier pas du côté de cette libre obéissance du cœur qui est à la base de toute véritable religion.

* *

Pythagore fut, dit-on, le premier qui délaissa le nom de *sage*, assumé jusque-là par les hommes de la pensée, pour s'en tenir à celui « d'ami de la sagesse, » ou de *philosophe*.

[1] Lausanne, Imer, *Bibliothèque du chercheur*, 1887.

Une semblable décision marque certainement une date dans l'histoire de la pensée humaine. On serait même tenté d'y voir comme une abdication de cette pensée, si l'on n'était pas plutôt frappé de la loyauté avec laquelle, depuis lors, les penseurs renoncent à un titre que personne ne leur contestait. Le fait est que « la sagesse, » c'est-à-dire la prise de possession de la vérité, cessant d'être à leurs yeux la simple perception intellectuelle d'un fait entrevu par l'esprit, se présente toujours plus à eux comme une tâche assignée à leur volonté, ou comme un but qu'ils doivent constamment s'efforcer d'atteindre.

Avec cela, ces « philosophes » donnent encore à une semblable recherche deux directions distinctes et même opposées.

Les uns, et c'est le plus grand nombre, continuent à apprécier « la vérité première, » — ce qui doit devenir pour eux le point de départ de toute connaissance, — uniquement comme la vue facultative d'un simple *fait*. D'autres, plus attentifs à la nature de la perception intérieure, s'appliquent à y discerner ce qu'ils apprécient bientôt comme une *expérience* qui leur est *imposée*. Placés dès lors en face d'une action vivante qui les a pour objets, ils reconnaissent toujours plus clairement la cause immédiate de ce qui n'avait d'abord été pour eux que l'appréciation intellectuelle d'un fait sans raison d'être.

Tandis que la pensée des premiers aboutit plus ou moins promptement à l'idée d'une évolution fatale dont ils ne sont que les spectateurs, — c'est-à-dire, dans le fond, à ce qui n'est plus que de l'idéalisme ou que du matérialisme ; — les autres se voient amenés par degré à discerner, au dedans d'eux-mêmes, l'action positive et constante d'un agent qui leur est antérieur et supérieur.

Il est vrai que cet agent, — bien que ressenti de la sorte comme le maître de leur libre volonté, et par conséquent comme ayant droit à cette soumission de leur être lui-même qui s'appelle « l'adoration, » — n'en demeure pas moins voilé pour le regard de leur pensée. Elle n'en distingue jamais que la seule existence.

Cela vient de ce que cette expérience d'autorité, que nous appelons aujourd'hui « la conscience de l'obligation morale, »

tout en impliquant l'action dont il s'agit, fait toujours plus discerner dans cette action deux traits inconciliables.

En effet, l'auteur de cette action s'y fait sentir, en même temps et au même degré, et comme un maître dont l'autorité sur la volonté demeure absolue et sans appel; et comme un être qui malgré cela se borne, en face de l'opposition à cette autorité, à en maintenir positivement l'expérience.

Les deux directions que nous avons indiquées se retrouvent du reste encore à cette heure dans toute pensée « philosophique, » c'est-à-dire dans ce qui aspirerait à atteindre au *vrai* par la seule activité de la pensée. Aujourd'hui encore nous voyons de semblables philosophes aboutir fatalement à prendre pour la vérité première, ce qui ne peut jamais être qu'une simple conclusion de leur propre pensée. Dès lors, ou bien ils s'arrêtent à ce qui demeure devant eux une *idée;* ou bien ils s'efforcent de *déduire* eux-mêmes, et à eux seuls, de cette « idée » celle d'un être antérieur et suprême dont l'image *abstraite* ne saurait pourtant jamais, comme telle, être réellement pour eux l'occasion d'une expérience essentiellement objective.

Et ces deux directions apparaissent encore, même chez ceux de ces penseurs qui entendent se rattacher aux données du christianisme traditionnel. Là aussi se rencontrent des esprits qui, tout en voulant retenir le nom de « chrétiens, » n'en mettent pas moins au principe, ou au point de départ, de ce qu'ils nomment *la vérité,* ce qui n'est bien dans le fond que leur propre perception facultative d'un simple *fait.* Même au cas où ils seraient arrivés à discerner, dans ce fait premier et fondamental, le résultat d'un acte, cet acte n'est pour eux que celui de leur seule intelligence ; ce n'est pas chez eux le résultat d'une première action dont ils auraient été tout d'abord eux-mêmes les objets.

Sans doute il en est, parmi ceux dont nous parlons, qui ne s'en tiendront pas là. Il est actuellement des penseurs qui apprécient toujours plus clairement, dans l'acte par lequel ils saisissent « la vérité première, » ce qui n'est bien que la réponse faite par eux à une action ressentie par leur volonté. De tels hommes ne se contentent plus de ce qui ne serait qu'une

croyance purement intellectuelle à la possibilité, ou même à la probabilité, de l'existence d'un être antérieur et supérieur qui leur demeure inconnu et même problématique. Ne se bornant pas à *professer* l'existence d'un seul être, ils en viennent, ce qui est tout autre chose, à le *confesser* comme l'Etre souverain actuellement présent pour leur expérience. C'est le résultat tout naturel de ce fait, qu'ils ont ressenti, sur eux-mêmes, une action vivante qui ne peut être que celle de cet agent; qu'ils se sont vus les objets d'une expérience dont le caractère spécial est d'exiger la soumission absolue de leur volonté.

Chez les premiers, l'impression de ce qu'ils nomment *la vérité*, subsiste devant eux tout entière, abstraction faite de l'usage qu'ils en feraient. Cela seul suffit pour prouver que cette « vérité » n'a été en eux qu'une conclusion de leur propre intelligence. Aussi bien les voyons-nous faire constituer leur « sagesse, » à formuler toujours de nouveau ce qui n'est ainsi qu'une idée personnelle de la vérité. Plus ils s'y appliquent, cependant, plus aussi hésitent ils à affirmer devant eux-mêmes la formule positive et définitive de cette « vérité. »

En revanche, les penseurs pour lesquels la voie qui mène à la vérité demeure l'expérience d'une action ressentie par leur volonté, ne s'attardent plus à de semblables recherches. A proportion qu'ils ont su répondre à cette expérience par une obéissance volontaire et empressée, il n'y a plus chez eux de place ni pour le doute ni même pour l'hésitation.

* *

Afin de discerner laquelle de ces deux classes de penseurs est dans le vrai, nous ne pouvons ici en appeler qu'aux moyens de connaissance qui sont à notre portée. Définissons donc tout d'abord ces « moyens de connaissance, » en commençant par dire le sens que revêt pour nous le mot de « connaissance. »

Dans sa signification la plus ordinaire, cette expression désigne une *vue* de notre esprit. Nous « connaissons » ce qui, pour cet esprit, a été l'objet direct ou immédiat, ou bien le résultat logique et nécessaire, d'une *perception*. A lui seul, — ou pour

lui-même, — notre esprit est cependant incapable d'inventer, c'est-à-dire de produire, ce qui deviendrait ensuite pour lui l'objet, ou l'occasion, d'une connaissance. L'esprit ne crée pas l'idée, ou l'image, qui subsistera ensuite devant lui. Quand on dit de cet esprit « qu'il s'est fait une idée, » cela ne signifie jamais autre chose, sinon qu'il l'a déduite d'images ou d'impressions déjà présentes devant lui. Toute connaissance vraiment nouvelle, — ce qui est nécessairement le cas pour « la vérité première, » — présuppose donc *une impression reçue*, dont cette connaissance n'a été pour l'esprit que la seule *perception*.

Nous aurons par conséquent affaire avec deux sortes de « connaissance, » suivant que les impressions qui ont précédé auraient été en nous des impressions *facultatives*, c'est-à-dire suscitées par notre seule volonté, ou qu'elles nous auraient été *imposées*. Décrire ces deux sortes d'impressions sera donc avoir défini ce que nous avons appelé « nos moyens de connaissance. »

Les *impressions facultatives* sont celles que l'homme peut à son gré ou accepter ou refuser; dont il peut faire naître l'occasion ou la tenir éloignée. Ce sont les impressions auxquelles, soit qu'il les ait ou qu'il ne les ait pas tout d'abord recherchées, il est à même ou de se soumettre ou de se soustraire. Telles sont bien, à chaque fois, les impressions qu'il devra à la réceptivité soit de ses sens soit de son intelligence.

Il est vrai qu'il semble, même alors, que l'homme puisse être l'objet d'une impression qui l'atteindrait sans sa volonté et même contre sa volonté. Ainsi d'une blessure faite à son corps, et en général d'une impression sensible inattendue. Ainsi encore d'une image intellectuelle qui surprendrait son esprit, comme le serait une conclusion imprévue que cet esprit aurait même désiré pouvoir éviter.

Remarquons, cependant, que même de telles impressions ressortissent à ce qui, dans l'homme, n'est bien qu'une « activité historique. » En général, les impressions et des sens et de la seule intelligence ne sauraient être regardées, même lorsqu'elles se produisent en dehors de la volonté de celui qui les

ressent, comme ayant atteint cet homme *lui-même;* comme l'ayant atteint dans le centre de son être; comme l'ayant tout d'abord touché dans ce qui constitue pour ainsi dire « le sanctuaire de sa vie personnelle. »

Ce qui le prouve, c'est qu'il lui sera toujours loisible ou bien d'éviter ces impressions-là, ou bien, s'il y a été soumis malgré lui, d'en négliger l'expérience, en en laissant périr ou même en en effaçant délibérément la trace, et peu à peu jusqu'au souvenir.

On le voit, notre définition des impressions implique celle de l'être qui les ressent.

Nous distinguons en effet dans cet être, et cela au nom de la conscience qu'il a de lui-même, entre ce qui subsiste au-dedans de lui comme « une vie première et centrale, » — pour laquelle seule il peut être question d'impressions produites sur lui indépendamment de son activité réfléchie, — et cette « existence historiquement limitée, » dont il a conscience comme d'une existence occupée tout entière par cette activité. Là, dans le vaste et changeant domaine de son activité réfléchie, l'homme ne ressent que des impressions elles aussi « historiques ; » des impressions qui, en elles-mêmes, et abstraction faite de ce qui y proviendrait indirectement de sa vie centrale, demeurent par conséquent pour lui des faits adventifs, temporaires, et pour ainsi dire *superficiels* à son être lui-même.

Nous ne saurions pourtant nous contenter d'avoir formulé cette distinction, entre notre activité réfléchie et la sphère de notre vie elle-même.

Dans cette existence que nous avons appelée « historique, » et « extérieure à notre moi, » se produisent aussi des impressions dont on ne peut dire qu'elles ne ressortent pas à la sphère première et centrale de notre vie personnelle. Même l'homme qui confond encore son activité historique avec la vie centrale et permanente de son être, même un tel homme n'a pas uniquement affaire, dans cette activité, avec les impressions que nous avons nommées « extérieures et superficielles. » Il en ressent, lui aussi, qui ne proviennent pas de la réceptivité, ou de la mise en œuvre, des organes ou de ses sens ou de

son intelligence. Il est vrai que, pour les apprécier, il lui faudra avoir su pénétrer, à travers ce qui n'est que le sentiment de son activité réfléchie, jusqu'à la conscience de sa vie permanente. Dès qu'il l'aura fait, cependant, et à mesure qu'il le fera davantage, il se verra mis en face d'impressions qui l'ont atteint lui directement, et abstraction faite de toute action consciente de sa volonté.

Du moment en effet où un tel homme a su pénétrer ainsi jusqu'au centre moral de sa vie, jusqu'à la vie tout d'abord instinctive de son cœur, il y trouve les traces évidentes d'impressions qui y avaient déjà été produites. Il y discerne des faits intérieurs qui avaient précédé l'éveil en lui de la conscience de son activité réfléchie ; bien plus, qui persistent à cette heure au dedans de lui pour ainsi dire au-dessous de cette activité, lui imposant une direction, ou bien lui transmettant comme un écho de résistances, déjà provoquées dans ce centre de vie encore instinctive qui précède la vie consciente et réfléchie.

Tout homme est forcé de se rendre compte de ce fait que, dans cette portion première et centrale de sa vie (qui sans doute est inaccessible à la vue directe de sa conscience de lui-même), il a déjà reçu des impressions caractérisées dont il voit à cette heure en lui les résultats, bien qu'il n'ait pas été le témoin de leur début dans sa vie. A cette heure où il s'aperçoit de leur présence, il sent en effet qu'il ne les a ni produites ni provoquées. Il les réfléchit comme l'effet actuel d'impressions reçues par son instinct, avant qu'il en ait eu conscience comme d'une volonté positive, délibérée, et déjà déterminée dans sa direction. Aussi bien, et précisément parce que ces impressions ont été ainsi effectuées en lui avant l'éclosion de sa volonté délibérée, persistent-elles maintenant au dedans de lui indépendamment, et même en dépit, de cette volonté devenue consciente et réfléchie.

Sans doute, on pourra toujours dire que la mise en œuvre de telle ou telle source de la « connaissance » dépend, dans un certain degré, de notre volonté propre. Nous pouvons réelle-

ment sinon produire du moins susciter, puis accepter, et rendre pour nous plus claires et plus fortes, les impressions qui nous sont parvenues par le moyen de nos sens ou de notre intelligence. Nous pouvons aussi nous y soustraire plus ou moins complètement. Même au cas, cependant, où nous serions parvenus à mettre ainsi de côté ces impressions, rien, ni dans les sensations qu'elles auraient une fois réveillées en nous ni dans les images qu'elles auraient alors accumulées devant notre intelligence, ou dans les conclusions que nous en aurions déduites, — rien, dans tout cela, n'empêchera que nous ne puissions toujours de nouveau nous ressaisir nous-même tel que nous étions avant ces impressions; que nous ne retournions pour ainsi dire, à cette sphère de vie intime dont témoigne une expérience ressentie par notre être lui-même. Nous sommes toujours à même, après avoir fait abstraction soit du souvenir soit même de la présence actuelle de ces impressions « extérieures », de nous en tenir de nouveau, dans notre conscience de nous-même, à la seule vie première et constante de notre moi.

Et ce qui prouve que nous possédons ainsi réellement, dans les impressions déjà reçues en dedans de cette vie première et intime, ce qui est essentiellement indépendant en nous de notre volonté et de notre activité réfléchies, c'est que, lorsque ces impressions se sont une fois affirmées devant notre conscience de nous-même, nous ne saurions les effacer qu'en nous oubliant entièrement; qu'en nous arrachant à la conscience de nous-même, pour nous rejeter tout entier de nouveau à la préoccupation de l'activité passagère de notre seule existence historique. Ainsi de l'homme qui cherche à « s'étourdir » par le tumulte des sensations, ou à « s'oublier » au moyen de la contention de sa pensée.

Ne voyons-nous pas, chaque jour, la plupart des hommes négliger, ou même repousser, le sentiment qui s'éveille en eux de leur être, pour se donner à la seule conscience d'une activité purement historique, c'est-à-dire extérieure à cet être?

Ne nous surprenons-nous pas constamment à trouver impor-

tun, et même à vouloir faire taire en nous, le sentiment de cette vie centrale de notre moi, à mesure que notre volonté réfléchie se donne plus exclusivement à la seule activité de notre existence passagère? N'est-il pas vrai que ce sentiment-là n'arrive à se faire écouter que lorsque l'âge, la maladie ou le malheur ont forcément entravé, ou rendu même impossible, l'activité extérieure qui jusque-là avait dominé notre existence?

* *

Les choses étant telles, par lequel de ces deux « moyens de connaissance » serons-nous mis en face d'une impression réellement indépendante en nous de toute action provenant de nous-même, de tout ce qui aurait affaire avec une décision de notre propre volonté? — Telle est bien la question qui se pose devant nous.

Evidemment elle revient à nous demander : « Devrons-nous « la vérité première, » à ce qui serait chez nous une activité intellectuelle, et par conséquent volontaire et réfléchie; ou ne saurions-nous recevoir la connaissance de cette vérité que d'une expérience imposée, au dedans de nous, à ce fait moral qui est à la source de notre volonté? »

D'après les conclusions auxquels nous sommes arrivés, il ne semble pas que nous puissions jamais demander cette vérité, à la seule expérience ou de nos sensations ou de nos perceptions intellectuelles. Dans tout cela, en effet, nous nous sentons non pas en face de la réalité elle-même, mais bien uniquement devant l'image que nous sommes arrivés à nous faire de cette réalité.

Et pourtant, nous dira-t-on, nous sera-t-il jamais possible de recevoir une impression dont on ne doive parler de la sorte? une impression dont nous aurions le droit d'affirmer qu'elle nous serait arrivée autrement que par le moyen de l'activité personnelle de *notre perception*? Même dans le cas d'une expérience qui nous aurait été ou qui nous demeurerait *imposée*, ne faudra-t-il pas que, pour se faire sentir à nous, cette expérience

nous parvienne au moyen de ce qui sera toujours notre propre appréciation ?

Cela est vrai, sans doute, pour toute expérience qui nous aurait été imposée par l'intermédiaire ou de la réceptivité de nos sens ou de notre activité intellectuelle. Mais il est une expérience imposée dont on ne saurait vouloir parler de la sorte. Il est une expérience qui nous atteint indépendamment de notre appréciation. C'est l'expérience directe que notre volonté aurait eue d'une autre volonté ; et cela en dehors de toute activité provenant de nous et sans que rien en nous ait appelé, désiré ou attendu cette expérience. C'est donc l'expérience directe qu'une autre volonté *imposerait* elle-même à notre volonté de son autorité.

Un tel fait nous placerait bien réellement devant une réalité dont l'expérience n'aurait rien affaire avec notre activité de perception. Bien plus ! nous nous verrions alors soumis à ce ce qui impliquerait pour notre volonté, c'est-à-dire pour notre être lui-même, un rapport direct, ou immédiat, avec une réalité aussi positive que notre propre volonté.

Mais, me dira-t-on encore, un fait semblable est-il réellement possible ? Et fût-il possible, peut-on prétendre, même alors, que cette expérience ressentie directement par notre être, puisse nous devenir sensible en dehors de l'impression que nous en aurions ? Dès lors tout ne dépendra-t-il pas de la vérité de notre appréciation personnelle ?

Pour élucider ce point spécial, examinons de plus près le caractère essentiel de ce *fait de volonté*, dont l'expérience revêt ici une importance si décisive pour la question qui nous occupe.

Et d'abord le fait de volonté peut-il jamais exister sans impliquer chez le sujet de cette volonté la liberté d'action, et par conséquent la conscience et l'appréciation des mobiles de l'action ?

Sans doute, la volonté consciente de sa liberté est précédée en nous par une volition encore inconsciente et instinctive. Sommes-nous cependant à même d'apprécier une expérience

imposée à notre volonté dans ce stage initial de son développement, dans lequel seul elle pourrait en effet être soumise à une action directe dont elle n'aurait pas conscience?

Il faut répondre à cela que si le fait de volition est ainsi soustrait à la vue directe de notre pensée, nous n'en apprécions pas moins indirectement et la réalité et la nature elle-même, dans l'acte de volonté réfléchie qui en découle. Tout acte semblable nous apparaît toujours comme l'expression au dedans de nous d'une volition, ou d'un mouvement moral déjà déterminé, qui l'a précédé en nous.

Retournons donc à l'examen de cette question : « Puisque le fait de volonté implique nécessairement, dès que nous en avons conscience, la liberté de l'action, ce fait peut-il jamais exister sans l'appréciation des mobiles de cette action? »

A cela il faut savoir répondre que toute direction de volonté n'implique nullement le même degré, ni surtout la même nature, de *liberté*. Il y a en effet une espèce de liberté qui ne concerne que la seule action, et dont on ne saurait dire qu'elle soit nécessairement accompagnée de la conscience des mobiles de cette action, cette conscience étant alors remplacée par le sentiment des seuls motifs immédiats de l'action. La volonté de l'animal, par exemple, dont la décision et l'énergie prouvent jusqu'à quel point elle est douée de liberté, n'en possède pas moins une liberté évidemment bien plus limitée, et bien moins consciente de ses droits et même de sa raison d'être, que ne l'est celle qui caractérise la volonté humaine, avec la pleine conscience et de ses premiers mobiles et des conséquences de son action.

Pour ne parler que de nous hommes, le fait est que si la conscience de notre liberté est impliquée dans tout acte de volonté réfléchie, cette conscience est même alors souvent celle d'une liberté fort imparfaite. Nous sommes loin de ressentir notre liberté comme absolue et illimitée. Au contraire, plus nous en avons clairement conscience, plus nous la voyons maintenue dans des limites infranchissables. Loin donc de nous interdire l'admission d'une expérience imposée à notre volonté,

la liberté qui caractérise cette volonté nous donne bien plutôt elle-même, dans le fait de sa limitation, la preuve qu'elle a été au dedans de nous l'objet d'une action positive. Le fait est qu'il nous est impossible ne fût-ce que d'imaginer notre volonté absolument libre, dégagée de toute limitation, étrangère à toute loi. L'idée seule de « la liberté » est indissolublement liée pour notre pensée à celle d'une « loi de la liberté[1]. »

Ou bien quoi ? N'y a-t-il pas des actes de volonté à l'égard desquels tout homme sent clairement qu'il lui est interdit, et même impossible, de les vouloir librement ? des actes dont la pensée, dont le seul désir éveille aussitôt la conscience d'une *transgression* ; si bien que, pour cela seul, tout homme sent qu'il a dépassé la limite imposée à la liberté de sa pensée ?

Qui dit volonté ne dit donc pas toujours une volonté en possession absolue de sa liberté, ni pleinement consciente de ses mobiles. Notre volonté n'est pas essentiellement libre dans le sens complet de ce mot. Le fait est qu'il existe, pour tout ce que nous appelons en nous volonté, une *loi*, qui fait que nous ne *pouvons* vouloir telle chose aussi librement que telle autre. Si, en dépit de cette expérience, nous persistons à vouloir ce qui nous est ainsi interdit, nous nous sentons aussitôt, et cela toujours plus, les contempteurs d'une autorité que nous devions respecter, et dont le droit demeure encore devant nous non seulement réel mais absolu. Lorsque, au contraire, nous voulons ce qui est ressenti par nous comme « licite, » nous nous savons *approuvés ;* notre décision de volonté nous apparaît *sanctionnée.*

Quelque *libre* qu'elle soit, notre volonté consciente et délibérée se sent donc déjà soumise, dans ce qui a été sa source et son principe inconscient, à une action dont elle ressent à cette heure l'énergie. N'avons-nous donc pas le droit d'affirmer que, dans cette expérience imposée de la sorte à la racine même de notre volonté, dans cette expérience non pas faite ou consentie par nous, mais imposée à la portion centrale et instinctive de notre volonté, notre être lui-même a été l'objet de l'action d'une

[1] *La loi parfaite, qui est la loi de la liberté,* est un mot apostolique.

volonté autre que la nôtre ? Bien mieux ! n'est-il pas vrai que cette autre volonté se fait maintenant sentir à nous comme possédant le droit de dominer la nôtre, et cela avec une autorité aussi absolue qu'elle est positive ?

Sans doute notre volonté consciente peut négliger ces impressions. Elle possède la faculté de passer outre. Dès qu'elle l'a fait, cependant, il nous devient aussitôt impossible de ressaisir complètement la conscience de notre liberté. Nous nous sentons alors « captifs, » ou « esclaves, » de ce que nous avions décidé vouloir. La conscience que nous retenons de la direction prise par notre volonté, demeure alors en nous celle d'une « transgression. » Notre être moral en est arrivé à occuper devant nous une position illégale ou anormale. Dès lors la conscience que nous avons non pas uniquement de notre action mais de nous-même, est devenue « une mauvaise conscience. »

Sachons donc constater la nature de cette « réalité » que nous avons ainsi positivement rencontrée. Evidemment, nous sommes là dedans devant ce qui constitue à nos yeux, au dedans de nous-même, un acte d'opposition positive à une volonté aussi réelle que la nôtre, et que nous ressentons avec cela comme lui étant essentiellement supérieure. Nous n'avons affaire ici ni avec ce qui n'aurait été, ou ne serait, que notre idée abstraite d'un fait, ni avec ce qui ne serait pour nous que l'image du résultat d'une action inconnue et passée. Non ! nous avons bien actuellement affaire avec cette action elle-même. Il s'agit réellement pour nous d'un rapport non pas avec une image que suffit à saisir notre intelligence, mais avec le résultat en nous de l'expérience directe d'un *fait de vie*. Aussi bien ce rapport ne s'établit-il en nous qu'avec la *vie même* de notre être, et non avec ce qui ne serait que l'activité historique et accidentelle de cette vie. Il concerne ce qui est au dedans de nous la source même de notre volonté, c'est-à-dire *notre cœur*.

C'est là, c'est dans la direction première de ce qui veut ou de ce qui vit en nous, que nous sentons avoir été l'objet d'une action vivante et persistante. En face d'une semblable

expérience, nous ne saurions nous refuser à nous voir nous-même l'objet de l'action directe d'un être vivant autre que nous. Nous devons reconnaître que nous avons rencontré, dans le centre de notre vie personnelle, l'action d'un agent qui possède et le pouvoir et le droit de sanctionner, comme aussi de limiter et même d'interdire, notre libre activité; je dis plus! d'un être dont le pouvoir et le droit vont jusqu'à nous interdire la direction première de notre volonté elle-même ; en un mot d'un être qui domine absolument l'existence même de notre être.

Cela revient à dire que nous avons réellement rencontré, dans cette expérience imposée, le maître suprême, « le Seigneur », bien mieux ! l'Auteur souverain de notre liberté, ou du centre même de notre vie.

Voilà ce qui ressort nécessairement pour nous d'une impression dont nous apprécions actuellement les résultats, mais qui ne peut avoir été effectuée en nous qu'en dehors de toute appréciation provenant de nous-même. Nous sommes mis là en contact immédiat avec une volonté aussi positive, qu'elle est distincte de la nôtre et qu'elle lui est supérieure. De plus, nous nous voyons atteints, indépendamment de nous et même malgré nous, par une action qui, à elle seule, nous fait faire l'expérience des intentions de cette volonté. Enfin, l'action de cette volonté souveraine est telle, que nous la saisissons nécessairement comme s'étant produite en nous antérieurement à l'impression qui en résulte pour nous à cette heure, impression dont elle seule demeure directement la cause au dedans de nous.

Telle est l'*expérience imposée* qui se maintient en nous comme celle de la *vérite première*, comme la manifestation de la première et suprême réalité.

Laissant donc de côté l'expérience subjective et facultative de l'intelligence ou de l'idée, — nous nous en tenons à cette seule expérience objective, qui est l'expérience imposée à notre volonté elle-même par une volonté supérieure, c'est-à-dire l'expérience directe de la volonté de l'ETRE SOUVERAIN.

* *

Il est évident qu'un fait dont on doit parler de la sorte, devra constituer le point de départ et de la *philosophie* considérée comme « la recherche des principes », et de la *religion* comprise comme l'obéissance, aussi libre qu'empressée, au Seigneur de la volonté.

La *philosophie* se bornera à élucider et à constater cette expérience, comme le seul fait qui demeure au dedans de nous indépendant de toute appréciation et de toute activité préalable venant de nous, et, par conséquent, comme le seul vrai point de départ pour toute connaissance ultérieure. — La *religion* pénétrera plus avant. Partant de la soumission à cette expérience, elle deviendra pour nous la source d'une nouvelle activité de volonté.

La *philosophie* fait discerner un fait intérieur. Elle le signale à l'intelligence. Elle en détache et en formule l'image *devant notre esprit*. — La *religion* descend plus profond. Ne se contentant pas d'apprécier intellectuellement la nature de ce fait, elle dicte à *notre cœur*, au nom d'une expérience imposée indépendamment de nous à notre volonté, l'obéissance à l'Auteur de cette action souveraine. Après avoir débuté en nous par une soumission à la seule expérience du « devoir », elle devient bientôt une obéissance toujours plus empressée à l'inaugurateur de cette expérience, comme au Seigneur de notre volonté, comme à Celui auquel seul notre *cœur* a le droit et le devoir de se donner.

C'est donc à tort qu'on sépare encore, d'une façon essentielle, le domaine de la philosophie de celui de la religion. Si ces deux domaines sont sans doute distincts, ils n'en sont pas moins réunis à leur sommet, ou à leur point de départ, devant la présence en nous d'un même fait.

Ce qu'il faut affirmer, c'est qu'une *philosophie* attentive constatera devant la pensée la nécessité de l'acte religieux du cœur. — Ce sont là deux activités, mais elles partent d'une

même expérience première et initiale. Seulement, si la philosophie a accompli sa tâche, lorsqu'elle est parvenue à constater devant notre intelligence le caractère essentiellement expérimental de notre perception morale, — la *religion*, elle, en nous enseignant à faire de cette expérience l'usage pour lequel elle nous est imposée, nous porte à rechercher la pleine et entière révélation de l'Auteur de cette expérience, pour ensuite lui obéir, d'abord de tout notre cœur, puis, en partant de là, par l'activité réfléchie d'une nouvelle volonté.

Contamines, 30 novembre 1887.

LA PHILOSOPHIE DE QOHÉLETH

PAR

ALBERT REVEL[1]

III

V, 1-7. « Veille bien sur ta démarche quand tu te rends à la maison de Dieu; s'en approcher pour obéir vaut mieux que les sacrifices des sots, dont pas un ne se doute qu'il fait mal. Ne sois pas empressé à ouvrir la bouche, et que ton cœur ne se hâte pas de proférer des paroles en présence de Dieu; car Dieu est dans le ciel et toi tu es sur la terre. Que tes paroles soient donc en petit nombre. Car tout comme le rêve provient d'un excès de besogne, ainsi la voix du sot s'annonce par un flux de paroles.

» Quand tu fais un vœu à Dieu ne tarde pas à l'accomplir, car Dieu n'a aucun gré des sots. Acquitte ton vœu; mieux vaut ne pas faire de vœux que d'en faire et de ne pas les acquitter. Ne permets pas à ta bouche de faire pécher ta chair; et ne va pas dire à l'envoyé : « c'était une erreur; » pourquoi Dieu s'irriterait-il de tes paroles, et ferait-il échouer l'œuvre de tes mains ? Tas de paroles, tas de rêves et de vanités. Crains Dieu ! »

« Le ton change. L'auteur parle à la seconde personne; il veut instruire les autres. Jusqu'ici il s'est plutôt entretenu avec lui-même. Son discours prend davantage les allures du genre gnomique. » (M. Reuss.) Mais il ne perd pas de vue l'idée générale; ici encore il veut mettre à nu la vanité de certains actes humains, et il applique sa pénétrante analyse à un sujet d'une importance exceptionnelle, qu'il aborde pour la première fois : *la manifestation du sentiment religieux.*

[1] Voir pour le premier article la livraison de septembre 1887.

Rien de plus simple, rien de plus clair que les principes énoncés par l'auteur. Il commence par nous inviter à mesurer prudemment notre démarche quand nous allons à la maison de Dieu, c'est-à-dire quand nous nous rendons au temple pour prendre part au culte. L'avis n'est pas superflu, car le maintien du fidèle, aux abords du culte, en dit plus long qu'on ne pense ; il témoigne du sérieux ou de la légèreté avec laquelle on s'approche de « la présence de Dieu. » L'auteur, à l'exemple de tous les prophètes, traite de sottise ou de folie un culte purement rituel ; on ne s'approche pas de Dieu pour se livrer à des semblants ou à des simagrées, mais avec la détermination d'obéir à sa volonté, ce qui vaut mieux que tous les sacrifices des sots. « Le *sot* n'est donc pas simplement l'imbécile (le nigaud), mais celui qui dévie de la bonne voie... Les notions de *sagesse* et de *sottise*, dans la littérature philosophique et morale des Hébreux, ne se bornent pas à l'élément intellectuel, mais impliquent toujours aussi un élément religieux et moral. » (M. Reuss.) Celui-là est un *sot* qui s'imagine se mettre bien avec le bon Dieu en accomplissant un rite ; mais, s'il se doutait qu'il fait mal, il ne serait plus un sot.

Autre folie : l'absence de recueillement. Le sot croit bien faire en s'empressant d'ouvrir la bouche, autrement dit : en se hâtant d'ouvrir l'écluse à un flot de paroles. Il s'agit principalement de la prière, qui ne consiste pas à faire beaucoup de phrases ; peu de mots suffisent ; si l'on est réellement « en présence de Dieu, » et pénétré du sentiment que Dieu nous est aussi supérieur que les cieux sont élevés au-dessus de la terre (comp. Esa. LV, 8, 9), il ne pourra nous venir à l'esprit de nous le rendre attentif par notre loquacité. C'est précisément ce que Christ a enseigné, lui aussi, dans le « sermon sur la montagne. » (Math. VI, 7.) Il n'est pas douteux, non plus, que cet avertissement ne doive s'étendre à toute espèce de verbiage religieux ; et, pour le dire en passant, c'est à ce même verbiage que Christ fait allusion dans saint Matthieu XII, 36, 37, et que saint Jacques, dans son épître, fait une guerre sans merci. Notre auteur qualifie ce verbiage en l'appelant « la voix du sot, » et en le comparant au rêve qui provient « d'une

surexcitation de l'activité, c'est-à-dire à une chose absolument vaine et dénuée de valeur. » (M. Reuss.)

En troisième lieu, l'auteur réprouve la légèreté avec laquelle, de son temps, on faisait des vœux, quitte à les oublier ensuite ou à retarder le plus possible leur accomplissement. Il paraît que les actes de ce genre ne coûtaient rien, tant qu'il s'agissait de promettre, et que les sots, peuple nombreux, ne se souciaient guère de tenir parole. Les vœux devaient consister surtout en une promesse d'offrande ou de sacrifice[1] dont il fallait prévenir les prêtres du temple ; le moment venu, on alléguait souvent un futile prétexte pour s'en dispenser, ou bien on se permettait de dire à l'envoyé des prêtres que sa réclamation était mal fondée et qu'il y avait eu erreur. Or, par le vœu, l'on contracte un engagement sacré, une obligation religieuse vis-à-vis de Dieu ; y manquer, c'est mentir et attirer sur soi la colère divine et la malédiction du travail ; Dieu ne permet pas qu'on se moque de lui : ὁ θεὸς οὐ μυκτηρίζεται. (Gal. VI, 7.).

En résumé, la manifestation du sentiment religieux requiert le sérieux du maintien, l'obéissance à la volonté divine, le recueillement dans la maison de prière, la sobriété du langage, le respect des engagements contractés. Hors de ces conditions élémentaires, il n'y a que du verbiage, un tas de rêves et de vanités. « Crains Dieu ! » La crainte de Dieu, c'est la sagesse. (Job XXVIII, 28.)

Cette page est fort belle ; mais, en voulant l'expliquer, M. Renan en a fait la caricature. Lui qui reproche justement à Voltaire d'avoir pratiqué « l'exégèse de la polissonnerie, » il s'est livré, en cet endroit, à une exégèse fantaisiste qui côtoie la frivolité. A l'entendre, l'invitation à s'observer, quand on va à la maison de Dieu, reviendrait à dire : Mets-y de la réflexion, n'y va pas *à tort et à travers*. Est-ce là le ton de l'auteur du livre, ou le grincement d'une pochette ? Mais continuons : « Il faut donc, avec tout le monde, aller au temple et pratiquer le

[1] Gen. XXVIII, 22 : la dîme ; 1 Sam. I, 11 : consécration d'un premier-né ; Lév. XXVII : personnes, bétail, maisons, champs, récoltes ; Am. II, 11, 12 ; Act. XVIII, 18 ; XXI, 24 ; naziréat temporaire. — Quant au principe même, voy. Deut. XXIII, 22-24.

culte établi ; mais ici, comme en toute chose, il faut éviter l'excès. On importune Dieu par des vœux trop répétés ; on donne aux prêtres des droits sur soi ; craindre Dieu, voilà le culte véritable. Les dévots sont les plus insupportables des sots. L'impie est un fou ; il brave Dieu, il s'expose au danger le plus terrible ; mais le piétiste est un nigaud qui assomme Dieu par ses prières et lui déplaît en croyant l'honorer. » Tout cela est très parisien, sans doute ; mais on dirait Voltaire traduisant en vers légers la grave et mâle poésie dantesque. Nous serions curieux de savoir si M. Renan se propose d'insérer ce passage dans le « paroissien » qu'il rêve d'offrir un jour aux belles dames finement gantées qui pratiquent « le culte établi. »

V. 8-19. « Si tu vois dans la province l'oppression du pauvre et la violation du droit et de la justice, ne t'en étonne point ; c'est que les grands ont des grands qui les surveillent, et qu'au-dessus d'eux il y a des grands encore. Mais avec tout cela l'avantage de la terre c'est que le roi même est servi par la glèbe.

» Celui qui aime l'argent n'en est pas rassasié, et celui aime l'opulence n'en tire aucun profit. Cela aussi est une vanité ! Plus s'augmente la fortune, plus se multiplient ceux qui la grugent ; et quel avantage en retire le propriétaire si ce n'est de voir la chose de ses yeux ? Doux est le sommeil du laboureur, qu'il mange peu ou beaucoup ; mais la satiété ne permet pas au riche un paisible sommeil.

» Il y a une triste affaire que j'ai vue sous le soleil : c'est la richesse gardée par le possesseur pour son propre héritier. Que cette richesse vienne à périr par quelque fâcheux accident, et au fils qu'il a engendré il ne reste plus rien à prendre ; tel qu'il est sorti du sein de sa mère, tout nu, il s'en ira comme il était venu, sans emporter dans sa main une parcelle de son labeur. C'est bien là une triste affaire ; de la même façon qu'il était venu, il s'en va ; et quel profit lui revient-il d'avoir jeté au vent son labeur ? Même il aura passé toutes ses journées dans une humeur sombre, dans un redoublement de chagrin, de malaise et d'irritation.

» Voici ce que j'ai vu, moi, de bon : c'est une belle chose (pour l'homme) de manger, de boire et de jouir, durant le nombre des jours de vie que Dieu lui a donnés, de tout le labeur auquel il s'est livré sous le soleil. Oui, voilà son lot ; tout homme à qui Dieu a donné des richesses et des trésors, et a permis d'en jouir et d'en prendre sa part et de se réjouir de son labeur (doit se dire) : c'est là un don de Dieu ! Car il ne pense pas beaucoup à (la brièveté) des jours de sa vie, lorsque Dieu lui accorde la joie de son cœur. »

La liaison de ce morceau avec le précédent est impossible à découvrir ; mais il importe peu, au fond, que l'Ecclésiaste ne présente pas un enchaînement rigoureux et ne soit pas une œuvre logique et parfaitement suivie. Il suffit qu'on aperçoive le lien de chaque morceau avec le thème principal ; et à cette condition jamais l'auteur ne défaut. Comment, en effet, de la manifestation du sentiment religieux sa pensée est-elle venue s'arrêter sur la vanité de la fortune en argent et sur la folie de thésauriser ? Il n'y a là aucune transition logique, pas même une association quelconque des idées ; mais, au milieu de cette divagation apparente, l'auteur ne perd jamais de vue son but, qui est de ramener toutes les observations de détail à la distinction fondamentale entre la sagesse et la sottise. Cette distinction, il vient de la tracer nettement dans la sphère du sentiment religieux ; il va la poursuivre dans un autre ordre de faits, sans s'inquiéter des transitions.

Ce qui le préoccupe tout d'abord, c'est le triste état de la société, l'oppression du pauvre, la négation du droit et de la justice. (Cf. IV, 1.) Mais, dit-il, il ne faut pas s'en étonner ; la cause principale de cette mauvaise administration de la province (le mot de *province* est caractéristique) réside dans la hiérarchie féodale et gouvernementale. La surveillance des grands par les grands n'est qu'un instrument d'oppression ; les agents du pouvoir, aux divers degrés de l'échelle administrative, sont complices les uns des autres. Mais avec tout cela, la base de la société subsiste, car ses intérêts reposent sur la cultivation du sol, et le pouvoir royal lui-même est en quelque sorte serf de la glèbe. Heureux le laboureur[1] ! Son sommeil est doux, tandis que l'insatiable amour de l'argent (*auri sacra fames*) ne connaît pas la vraie jouissance, fait surgir une nuée de parasites, empêche de dormir (II, 23), n'est pas à l'abri de mille accidents fâcheux, est bafoué par la mort et ne laisse après lui que le souvenir de sombres et tristes journées.

Ce tableau si vrai présente une analogie remarquable avec la philosophie de l'apôtre Paul. (1 Tim. VI, 6-10, 17-19 ; cf.

[1] O fortunatos nimium, sua si bona norint, Agricolas ! (Virg. *Georg.* II, 458.)

Phil. IV, 6, 11, 12.) L'auteur de l'Ecclésiaste connaît, lui aussi, le prix inestimable de la jouissance paisible qui rapporte tout à Dieu ; la satisfaction des besoins matériels (le manger et le boire), le fruit des labeurs, la richesse, les jours heureux, il faut regarder tout cela comme un don de Dieu. Voilà le vrai lot et la vraie sagesse. La jouissance n'est pas le but, mais le moyen ; il ne faut pas travailler pour jouir, mais il faut savoir jouir en travaillant, et rien ne contribue davantage à l'acquisition de cette rare science que la pensée de Dieu à qui l'on est redevable de tout.

VI, 1-12. « Encore un mal que j'ai vu sous le soleil, et qui pèse lourdement sur l'humanité. Il y a tel homme à qui Dieu a donné richesses, trésors, honneurs, qui ne manque de rien de ce qu'il désire, et à qui Dieu ne permet pas d'en jouir, si bien qu'un étranger en jouit à sa place. Voilà une vanité et une triste affaire ! Quand même un homme aurait engendré une centaine de fils, qu'il eût vécu beaucoup d'années, et qu'il eût prolongé la durée de son existence, si son âme ne s'est point rassasiée de prospérité, je dis que l'avorton est plus heureux que lui, car venu dans le vide il s'en va dans les ténèbres et son nom est recouvert par la nuit ; il n'a pas même vu le soleil, il n'a rien su, il n'a pas même eu de sépulture ; mais il y a plus de repos de son côté que du côté de cet autre qui, dût-il vivre deux mille ans sans jouir du bonheur, ne s'en va pas moins au même endroit où tous s'acheminent.

» Tout le labeur de l'homme est pour sa bouche ; et pourtant l'appétit n'est pas satisfait. Quelle est donc la supériorité du sage sur le sot ? ou celle de l'homme humble qui sait marcher en présence des vivants ? C'est qu'il vaut mieux voir de ses yeux que de céder à l'entraînement des désirs, ce qui est une vanité et une pâture de vent. Ce qui existe a dès longtemps reçu un nom ; l'on sait ce que l'homme vaut et qu'il ne peut tenir tête à plus fort que lui. Oui, abondance de paroles, abondance de vanités, quel profit pour l'homme ? Qui sait ce qui est bon pour l'homme durant la vie, durant le peu de jours de cette vie passagère qu'il traverse comme une ombre ? Qui peut dire à l'homme ce qui après lui se passera sous le soleil ? »

Il avait été question, dans le morceau précédent, des hommes riches qui jamais ne se rassasient de thésauriser, malgré tous les mécomptes et toutes les déceptions, qui se rendent malheureux par leur propre avidité et se trouvent ensuite exposés à la perte soudaine de leurs biens. Il s'agit maintenant de ceux

qui, tout en étant au faîte des richesses et des honneurs, sont incapables d'en jouir, parce que Dieu leur a refusé la jouissance et l'a réservée, en leur lieu et place, à des étrangers. L'auteur ne dit pas pourquoi la jouissance est refusée ; il se borne à constater le fait, qui peut être diversement expliqué « par la maladie, ou par des travers d'esprit, ou par des passions inquiètes. » (M. Reuss.) Le possesseur de ces richesses n'a donc pas pu, ou il n'a pas su en jouir ; et cette privation ne saurait être compensée ni par un accroissement colossal de la famille ni par une longévité indéfinie. Il vaudrait mieux ne pas vivre du tout que de vivre ainsi ; le sort de l'avorton est infiniment préférable (cf. Job III, 16). Nous voilà donc ramenés à l'idée de la jouissance, qui joue un rôle important dans les considérations de l'auteur. D'où vient que l'appétit de la jouissance, pour le commun des mortels, n'est jamais satisfait et rassasié ? C'est que l'homme (terme collectif) poursuit la jouissance comme un but ; et, comme nous l'avons déjà vu dans le morceau précédent, il ne devrait pas en être ainsi. De là une nouvelle antithèse entre le sage et le sot ; le sage, c'est l'homme humble qui sait se conduire parce qu'il a des yeux dans sa tête (II, 14), qu'il connaît la valeur de l'homme, qu'il sait se soumettre à l'ordre immuable établi de Dieu (III, 14), et qu'il ne se perd pas dans un flux de paroles vaines (cf. V, 7) ; le sot est celui qui cède à l'entraînement des désirs, qui court après le vent (c'est-à-dire après ce qu'il ne peut atteindre), et qui ne sait pas ce qu'il y a de mieux pour cette vie passagère qu'il traverse comme une ombre. (Cf. Jacq. IV, 14.) D'après M. Reuss, « les réflexions tristes reprennent (ici) le dessus ; » mais si tristesse il y a, elle est dans le fond bien plus que dans la forme. Quant à la façon dont M. Renan a interprété les versets VI, 9-12, on ne peut rien dire si ce n'est qu'elle ressemble à une haute voltige.

IV

VII, 1-29. « Mieux vaut une bonne réputation qu'une huile précieuse ; et mieux vaut le jour de la mort que celui de la naissance.
» Mieux vaut aller à une maison de deuil qu'à une maison de

festin ; car là est le terme de tout homme, et les vivants prendront la chose à cœur. Mieux vaut la tristesse que le rire ; car la tristesse du visage est bonne pour le cœur. Le cœur des sages est dans la maison de deuil ; et le cœur des sots est dans la maison de joie.

» Mieux vaut écouter la réprimande du sage que la chanson des sots ; car tel qu'un feu d'épines crépitant sous la chaudière, tel est le rire du sot, et cela aussi est une vanité.

» L'oppression pousse le sage à la folie, et les présents corrompent le cœur.

» Mieux vaut la fin d'une chose que son commencement.

» Mieux vaut longanimité qu'un esprit hautain. Ne sois pas prompt à t'emporter, car l'emportement réside dans le sein des sots.

» Garde-toi de dire : Comment se fait-il que les jours d'autrefois valaient mieux que ceux d'à présent ? Une pareille question n'est rien moins que sage.

» Sagesse vaut un héritage et mieux encore, pour ceux qui voient le soleil ; car l'abri de la sagesse vaut l'abri de l'argent, et la science a cet avantage que la sagesse donne vie à celui qui la possède.

» Considère l'œuvre de Dieu : qui peut redresser ce qu'il a fait courbe ? Au jour du bonheur, sois heureux ; et au jour du malheur, réfléchis ; l'un aussi bien que l'autre est l'œuvre de Dieu, et la raison en est que l'homme n'ait rien à trouver après lui.

» J'ai tout vu pendant les jours de ma vaine existence. Tel juste périt par sa justice ; et tel scélérat coule de longs jours dans sa méchanceté. Ne sois pas juste à l'excès, et n'affecte pas trop de sagesse ; pourquoi te ruinerais-tu ? Ne sois pas méchant à l'excès, et ne fais pas le sot ; pourquoi mourrais-tu avant le temps ? Il est bon de s'attacher à ceci et et de ne pas lâcher cela, car celui qui craint Dieu échappe à toutes les difficultés ; la sagesse donne au sage plus de force que n'en donnent dix capitaines à une ville.

» Non, il n'y a pas, sur la terre, d'homme juste qui fasse le bien sans pécher. Ne fais pas attention non plus à tous les propos qu'on débite, de peur que tu n'aies à entendre ton esclave te maudire ; car bien des fois, tu le sais, tu as toi-même proféré des malédictions contre les autres.

» J'ai examiné tout cela en sage. Je me suis dit : Allons, plus de sagesse encore ! Mais elle est restée loin de moi. Ce qui est dans le lointain, se rapprochera-t-il ? Ce qui est tout au fond, tout au fond, pourra-t-on l'atteindre ? Quant à moi, je me suis appliqué de cœur à connaître, à sonder, à chercher la sagesse et la raison des choses, et à me convaincre que la méchanceté est une insanité et la déraison une folie ; et ce que j'ai trouvé, moi, de plus amer que la mort, c'est la femme, elle dont le cœur n'est que filets et pièges et dont les mains sont des chaînes ; lui échapper, c'est un bonheur qui vient de Dieu, mais le pécheur s'y laisse prendre. Voilà, dit le Qohéleth, ce que, tout compte fait, j'ai réussi à trouver : ce que j'ai cherché de toute mon âme, je ne l'ai pas trouvé ; j'ai bien trouvé un homme

sur mille, mais pas une femme entre elles toutes. Au surplus, voici ce que j'ai trouvé : c'est que Dieu a fait l'homme droit, et eux sont à l'affût de machinations sans fin. »

Le ton change de nouveau. Sans perdre de vue son sujet, l'auteur enfile négligemment des maximes détachées, des réflexions décousues, des apophthegmes incohérents ; mais toujours persiste l'antithèse fondamentale de la sagesse et de la sottise. Les douze premiers versets, par la répétition de la formule *mieux vaut,...* ont une physionomie à eux ; on pourrait les intituler « les préférences du sage. » L'auteur, dit M. Reuss, renchérit exprès sur les antithèses et frise à dessein le paradoxe. Il est, en effet, paradoxal de pousser le sérieux jusqu'à recommander la σκυθρωπία (la triste figure) comme un signe de la santé morale (v. 3). D'autre part, la pensée est profondément religieuse ; pour l'Ecclésiaste comme pour le poète du livre de Job (II, 10), les jours de bonheur et les jours de malheur sont également l'œuvre de Dieu, œuvre immuable à laquelle il faut nous soumettre. L'auteur ne s'explique pas là-dessus ; sa vue est bornée par l'étroit horizon de notre existence terrestre, après laquelle il n'y a rien à attendre de nouveau ; mais il est permis de croire que dans cette alternance de joies et de douleurs il discernait un plan divin d'éducation. Plus bas (v. 15-19), il semble recommander la morale du juste milieu : pas trop de justice, pas trop de méchanceté ; et c'est peut-être le plus risqué des paradoxes de l'écrivain. Mais, à y regarder de près, il veut simplement nous mettre en garde contre les excès du rigorisme ; et l'on ne saurait nier que l'affectation d'une justice méticuleuse est un travers insupportable, car il n'y a pas, sur terre, d'homme juste au sens absolu du mot (v. 20). Au surplus, il est évident que les notions relatives de justice et de méchanceté, au sens vulgaire, sont déterminées par la loi ; et comme la loi rend obligatoires une foule de devoirs que la philosophie morale ne peut placer au même plan, le sage a bien raison de s'élever contre le rigorisme et de chercher l'équilibre moral dans un principe unique et supérieur. La crainte de Dieu étant la seule chose nécessaire, c'est par elle seule que nous pouvons échap-

per aux excès, au rigorisme et au relâchement ; et de la sorte la sagesse nous est présentée comme une force, une puissance qui peut soutenir la comparaison avec la défense la mieux organisée. La sagesse offre même une plus grande garantie que la justice, car celle-ci n'existe nulle part, ici-bas, dans sa perfection. Ne relève donc pas les mauvais propos qui mettent en doute ta propre justice ; car ta conscience ne peut t'absoudre du reproche d'avoir parlé toi-même inconsidérément (v. 20-22). Enfin l'auteur jette un coup d'œil rétrospectif (v. 23-29) sur le résultat de ses propres investigations. Il s'est appliqué à étudier les faits avec sagesse ; en d'autres termes, il a fait le meilleur usage possible de ses facultés intellectuelles et morales, afin de chercher l'explication des choses, la sagesse objective, la vérité en un mot. Mais il n'a pu l'atteindre, car elle est un trésor profondément enfoui (cf. Job XXVIII, 12 ss.) et par là même inaccessible. Alors il s'est rabattu sur le problème purement moral des caractères de la méchanceté et de la déraison humaine ; et, tout compte fait, qu'a-t-il trouvé ? Par une tournure inattendue, il s'en prend au sexe féminin tout entier, comme à un instrument de séduction et d'esclavage ; l'idéal de l'homme est rare, celui de la femme n'existe pas même. L'implacable misogyne admet, il est vrai, un peu plus loin (IX, 9), que la félicité conjugale est un élément de la jouissance au sein du travail ; mais ici, il juge le beau sexe en bloc, tout en lui accordant les circonstances atténuantes ; le Créateur n'est pour rien dans cet état de choses, ce sont les hommes qui se trouvent en faute, car ils ont renié leur droiture originelle pour inventer des machinations (des roueries, dit M. Renan) sans fin. Et si le pessimisme de l'auteur, à l'égard des femmes, se donne pleine carrière, il ne faut pas oublier non plus que les mœurs de l'Orient ne lui donnaient que trop raison ; où aurait-il pu trouver l'idéal si ardemment désiré ? L'Evangile seul est capable de le créer et d'en faire une réalité vivante.

VIII, 1-IX, 10. « Qui est pareil au sage, et qui sait le mot de tout ? La sagesse d'un homme fait briller son visage ; mais le visage insolent est haïssable.

» Sois attentif à la bouche du roi, à cause du serment prêté à

Dieu. Ne sors pas précipitamment de sa présence ; ne persiste pas dans des propos désagréables ; car il fait tout ce qu'il veut. La parole du roi c'est une puissance ; et qui lui dira : Que fais-tu ? Celui qui s'en tient à l'ordre reçu n'encourra pas de disgrâce ; un cœur sage connaît le moment favorable et les voies légales, car en toute chose il y a un moment favorable et des voies légales. Or ce qui aggrave la situation de l'homme, c'est qu'il ignore absolument ce qui doit arriver ; qu'en sera-t-il ? nul ne peut le lui dire. Personne n'a pouvoir sur le vent pour emprisonner le vent ; personne n'a pouvoir sur le jour de la mort ; il n'y a pas moyen de s'échapper le jour de la bataille ; et la fraude ne sauve pas le coupable.

» J'ai vu tout cela, et j'ai appliqué ma pensée à tout ce qui se fait sous le soleil, dans un temps où l'homme domine sur l'homme pour son malheur. Ainsi j'ai vu des méchants qu'on allait enterrer ; le convoi se mettait en marche, en s'éloignant du lieu saint, tandis que dans la ville on faisait l'éloge de leurs actions. Encore une vanité ! Parce que la sentence contre les méfaits ne s'exécute pas promptement, le cœur humain s'enhardit à mal faire. Tel pécheur commet le mal cent fois et jouit d'une longue vie, et cependant je sais que le bonheur est réservé à ceux qui craignent Dieu et qui craignent sa présence ; que le bonheur ne saurait être le partage du méchant ; que celui-ci n'a pas longtemps à vivre, et que ses jours sont comme une ombre, parce qu'il n'a nulle crainte de la présence de Dieu. Il y a une vanité dans ce qui se passe sur la terre ; c'est qu'il y a des justes qui sont traités selon les œuvres des méchants, et des méchants qui sont traités selon les œuvres des justes. « Encore une vanité, » me suis-je dit. Alors j'ai chanté les louanges de la joie, car il n'y a, sous le soleil, rien de bon pour l'homme que de manger, de boire, de se réjouir, et c'est là tout ce qui lui reste de son labeur durant les jours de vie que Dieu lui a donnés sous le soleil.

» M'appliquant à connaître la sagesse et à examiner tout ce qui se passe sur la terre, — quand même jour et nuit l'on dût refuser le sommeil à ses yeux, — j'ai vu que dans toute l'œuvre de Dieu il n'est pas possible à l'homme d'arriver à la compréhension de ce qui arrive sous le soleil. Quelque labeur, quelque recherche que l'homme s'impose, il ne réussit pas à trouver ; et tel sage qui prétend en savoir quelque chose, n'est pas capable d'y parvenir.

» Je me suis donc appliqué à faire le tour des choses, et j'ai vu que les justes et les sages, et leurs actes, sont dans la main de Dieu, l'amour aussi bien que la haine ; l'homme ne sait rien de tout ce qui se passe devant ses yeux ; tout peut arriver à tous ; un même sort peut échoir au juste et au méchant, à l'homme pur et à l'homme impur, à celui qui sacrifie comme à celui qui ne sacrifie pas, à l'homme de bien comme au pécheur, à celui qui prête serment comme à celui qui redoute de jurer. Voilà le mal dans tout ce qui arrive sous le soleil, c'est qu'un même sort puisse échoir à tous. Aussi bien le cœur des fils d'Adam se remplit de méchanceté et de

folie leur vie durant; et après cela, on va rejoindre les morts. Cela vaut-il mieux? A tous les vivants il reste l'espérance, car un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort. Les vivants, du moins, savent qu'ils mourront, tandis que les morts ne savent rien. Pour eux, plus de récompense, car leur mémoire est oubliée. Leurs amours, leurs haines, leurs rivalités ont péri depuis longtemps; et il n'y a plus désormais de part pour eux en tout ce qui arrive sous le soleil.

» Sus donc! mange ton pain en liesse, et bois ton vin gaiement, puisque Dieu a fait prospérer tes affaires. Que toujours tes habits soient blancs, et que les parfums ne cessent de couler sur ta tête. Jouis de la vie avec la femme que tu aimes, tous les jours de cette vie passagère que Dieu t'a donnée sous le soleil; car voilà ton lot, dans cette vie laborieuse que tu passes sous le soleil. Toute affaire qui se présente à la portée de ta main, fais-la au mieux de tes forces; car il n'y aura ni activité, ni pensée, ni savoir, ni sagesse dans le Sheol où tu vas aller. »

Dans le morceau précédent, l'auteur avait fait l'éloge de la sagesse; mais il avait fini par constater que, malgré toute son application, le but demeure inaccessible; l'explication des choses lui échappe, et toujours il se trouve arrêté par des énigmes insolubles. La sagesse est sans pareille, mais qui peut savoir le mot de tout? Dans une nouvelle série de réflexions, l'auteur s'attache précisément à indiquer les limites que nous pose notre ignorance. (VIII, 1-8.)

Il y a tout d'abord, dans l'ordre social, le mystère de la puissance royale, despotique et irresponsable. La sagesse devra consister à faire preuve d'une prudence consommée, à veiller soigneusement sur les actes et sur les paroles, à ne pas faire de questions indiscrètes, à ne pas discuter les ordres reçus, à savoir choisir les moments et les voies et moyens, à savoir attendre patiemment sans s'aventurer à prévenir l'heure et sans vouloir pénétrer l'avenir. Cette situation politique, dit M. Reuss, prouverait au besoin, à elle seule, que ce n'est pas Salomon qui parle. On n'imagine pas le despote rédigeant lui-même un code diplomatique à l'intention de ses sujets, et déplorant ensuite le malheur du temps où l'homme domine sur l'homme. (VIII, 9.) Le sage qui a vu tout cela et qui a dû envelopper sa pensée de si nombreuses précautions, a dû vivre sous un gouvernement où la liberté de la parole était sévèrement réprimée. Or, rien de pareil ne s'est jamais vu à aucune

époque de la monarchie israélite ; de David à Sédéchias, le franc parler n'a jamais manqué de représentants, ainsi que le prouve l'histoire du prophétisme. L'époque de la domination persane est, entre toutes, celle qui répond le mieux à la description ; et elle explique également l'usage du mot *province* (V, 7) qui sert à désigner la Palestine en tant que circonscription judiciaire de l'empire.

En ce temps d'oppression (III, 16 ; IV 1-3 ; X, 5-7) où les lenteurs de la justice ne servent qu'à encourager le mal et à lui assurer l'impunité (VIII, 11-12), le désordre est arrivé à ce point que les méchants obtiennent une sépulture honorable et des éloges publics, tandis qu'il y a des justes qui sont traités selon les œuvres des méchants. (VIII, 10, 11.) Est-il un renversement comparable à celui-là ! Si l'auteur était sceptique, ce serait ici l'occasion, ou jamais, de professer le scepticisme quant au gouvernement moral de l'univers : comment la justice divine peut-elle tolérer un pareil spectacle ? Eh bien, l'auteur est tellement éloigné du scepticisme que, à cet endroit même de sa description, il conclut contre toute apparence à la certitude de la justice divine, au bonheur qui découle de la crainte de Dieu, et à la jouissance qui accompagne le labeur durant les jours de vie que Dieu nous accorde. Tout cela, il le sait de science certaine (VIII, 12-15 : *et cependant je sais*...), c'est-à-dire par l'expérience de la foi ; mais il lui est impossible d'atteindre à la compréhension de l'œuvre de Dieu, car il ne parvient pas à résoudre les énigmes et à concilier les antinomies. (VIII, 16, 17.) Ce qui, par dessus tout, le tourmente, c'est la solution de l'énigme de la vie ; comment s'expliquer le fait qu'un même sort puisse échoir à tous indifféremment ? La mort survient, et tout est fini, pour les justes comme pour les méchants, pour les hommes de bien comme pour les pécheurs. Voilà le fait brutal auquel se heurte sans cesse la pensée de l'écrivain, et qui trouve son expression la plus énergique dans le proverbe : « Un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort. » (IX, 1-6.) Après cela, quoi de plus admirable que la manière dont l'écrivain se représente le bonheur de cette vie passagère ? Tout d'abord, c'est à Dieu qu'il le rapporte ; ensuite il le

traduit en contentement et en félicité conjugale ; et enfin, il le fait consister dans une vie laborieuse et dans la vaillance avec laquelle on déploie l'activité de la pensée et du savoir en de sérieuses occupations. (IX, 7-10.)

IX, 11-XI, 6. « Je reviens à ce que j'ai vu sous le soleil. Il ne suffit pas d'être agile pour courir, ni d'être vaillant pour combattre, ni d'être sage pour avoir du pain, ni d'être intelligent pour être riche, ni d'être savant pour obtenir de la faveur : car tout cela dépend du temps et des circonstances. Or l'homme ne connaît pas plus son heure que les poissons pris au filet et les oiseaux pris au piège ; comme eux, les fils d'Adam sont enlacés à l'heure fatale qui fond sur eux à l'improviste.

» Voici un exemple de sagesse que j'ai vu sous le soleil, et qui m'a paru avoir un cachet de grandeur. Il y avait une petite ville, de peu d'habitants ; un grand roi marcha contre elle et l'assiégea, en élevant contre elle de grands ouvrages de circonvallation. Or il se trouva dans cette ville un homme pauvre et intelligent, et il fit si bien qu'il la délivra par sa sagesse ; mais personne n'a gardé le souvenir de cet homme pauvre. Alors je me dis : Mieux vaut sagesse que force, mais la sagesse du pauvre est méprisée et ses paroles ne sont pas écoutées. Les paroles des sages, écoutées en silence, valent mieux que les clameurs d'un chef parmi les sots. La sagesse vaut mieux que les engins de guerre ; mais un seul pécheur suffit pour annuler beaucoup de bien.

» Les mouches mortes infectent l'huile parfumée et la font fermenter ; de même le prix de la sagesse et de la gloire est gâté par un peu de folie.

» Le cœur du sage va à droite, le cœur du sot à gauche ; rien qu'à voir le sot allonger le pas sur la route, on voit que le sens lui manque ; et chacun de dire : Voilà un sot!

» Si la colère du souverain s'élève contre toi, garde ton assiette ; le calme te préservera de grandes fautes.

» Il y a un abus que j'ai vu sous le soleil, une erreur qui provient des autorités ; c'est que la sottise est placée très haut et les notables sont assis en bas. J'ai vu des esclaves à cheval, et des princes aller à pied comme des esclaves.

» Celui qui creuse une fosse y tombe ; celui qui démolit une muraille, le serpent le mord ; celui qui extrait des pierres peut être blessé ; celui qui fend du bois en court les risques. Si le fer est émoussé et le tranchant non aiguisé, il faut redoubler d'efforts ; mais la sagesse a l'avantage du succès. Si le serpent mord, faute d'avoir été charmé, pas de profit pour le charmeur !

» Les paroles du sage ont de la grâce, mais les lèvres du sot le conduisent à sa perte ; le début de ses discours n'est que sottise, et la fin n'est qu'une triste insanité. Le sot a beau multiplier les paroles ;

nul ne sait ce qui arrivera. Qui donc pourrait lui dire ce qui adviendra après lui ? La fatigue des sots les éreinte, eux qui ne savent pas même le chemin de la ville.

» Malheur à toi, pays qui as pour roi un jouvenceau, et dont les princes s'attablent dès le matin! Heureux pays qui as un roi de noble race, et dont les princes mangent à l'heure convenable, pour réparer leurs forces, et non pour se gorger de boissons ! Par suite de la paresse, la charpente s'effondre ; et, par suite des bras balants, la pluie s'infiltre dans la maison ; on fait des repas pour se divertir, le vin égaie la vie et l'argent répond à tout...

» Même en pensée, ne dis pas de mal du roi ; même au fond de ta chambre à coucher, ne dis pas de mal du riche ; car l'oiseau du ciel pourrait emporter le son de ta voix, et la gent ailée pourrait rapporter ce que tu as dit.

» Jette ton pain à la surface des eaux : avec le temps, tu le retrouveras. Fais-en sept parts et même huit ; car tu ne sais pas quel malheur peut arriver sur la terre. Quand les nuages sont chargés de pluie, ils crèvent ; et quand un arbre tombe, au midi ou au nord, l'endroit où il tombe, c'est l'endroit où il reste. A vouloir observer le vent, on perd le moment des semailles ; à vouloir observer les nuages, on manque l'heure de la moisson. De même que tu ignores la route que suit le souffle de vie, quand se forment les os dans le sein de la femme enceinte, de même tu ne sais rien de l'œuvre de Dieu, dans tout ce qu'il fait. Dès le matin, fais tes semailles ; et le soir ne laisse pas reposer ta main ; car tu ne sais pas du tout ce qui réussira, ceci ou cela, ou si les deux sont également bons. »

Par une transition aisée et naturelle, l'auteur est amené à de nouvelles réflexions. La réussite de notre activité passagère (IX, 10) ne dépend pas de nos aptitudes, mais du temps et des circonstances, c'est-à-dire de la volonté de celui qui a fixé le terme fatal de tous nos efforts. (IX, 11-12.) — Les maximes qui suivent sont, pour la plupart, de véritables *meshalim*, des adages figurés, des sentences proverbiales, qui font ressortir les avantages de la sagesse, l'imprévoyance et l'insanité de la sottise. — L'exemple de la petite ville sauvée par l'intelligence de l'homme pauvre, sert à prouver que sagesse vaut mieux que force et engins de guerre ; mais ici le sage est oublié, et ailleurs il n'est pas même écouté. (IX, 13-18!) — La comparaison des mouches mortes est assez transparente ; quant à faire dire à l'auteur que le cœur du sage est placé à droite et le cœur du sot à gauche, c'est vouloir l'assimiler à Sganarelle, médecin malgré lui. « La droite et la gauche représentent ici

comme partout la bonne et la mauvaise direction » (M. Reuss), la tendance de l'esprit et de la volonté, la route que suit l'action elle-même. (X, 1-3.) — L'auteur montre ensuite comment il convient de supporter l'emportement d'un roi : le calme est la meilleure réponse aux explosions de la colère, car il ne faut pas se mettre dans son tort par des bravades ou par une contradiction énergique. Il constate en même temps que, par la faute d'un despotisme capricieux, le vrai mérite est méconnu et les sots parviennent aux premières places. (X, 4-7.) — Avantages de la prudence : dans tout ce qu'on fait, il faut prendre des précautions, employer des moyens suffisants et saisir le moment favorable ; le succès est à ces conditions. (X, 8-11.) — La différence entre la sagesse et la sottise se montre aussi dans les discours ; le sot, dans sa loquacité, ne sait pas même ce qu'il y a de plus élémentaire, le chemin frayé qui mène à la ville. (X, 12-15.) M. Renan découvre ici une allusion aux esséniens, qui évitaient le séjour des villes ! — Le contraste s'étend plus loin, au pays assez malheureux pour avoir un roi tout jeune et sans expérience, entouré de princes qui ne songent qu'à s'attabler du matin au soir, et au pays qui a le bonheur de posséder une aristocratie honorable et un roi doué d'une vraie noblesse morale. Sans travail et sans vigilance, la plus solide construction menace de s'effondrer ; et là où règne la soif des divertissements et des plaisirs de la table, et où domine la folie des dépenses, il n'est pas difficile de prédire une ruine prochaine. (X, 16-19.) — La règle de prudence renfermée dans X, 20 rappelle le dicton : « Les murailles ont des oreilles, » mais elle est exprimée d'une façon bien plus gracieuse. M. Renan a eu la main lourde en y découvrant « une allusion aux mouchards du temps ! » — Les dernières sentences (XI, 1-6) peuvent se ramener sans effort à une pensée fondamentale, si l'on y voit une nouvelle recommandation du travail et de l'activité. Il faut, pour réussir, un courage entreprenant uni à la prudence qui sait diviser les chances de pertes ; il importe de ne pas perdre son temps à observer le vent et les nuages, sous peine de manquer à la fois l'heure des semailles et de la moisson, et, d'autre part, il convient de semer deux fois plutôt qu'une seule,

ou, comme l'on dirait, de mettre deux cordes à son arc. Du reste, il y a des chances contre lesquelles la prévoyance ne peut rien, des lois immuables établies de Dieu. Ce n'est donc pas l'homme qui est le maître du succès; la réussite est l'œuvre de Dieu, qui règle toutes choses et qui exerce un contrôle par des voies aussi mystérieuses que la formation de la vie elle-même dans le sein de la femme. (Cf. Prov. XXX, 19; Ps. CXXXIX, 13 ss.)

V

XI, 7-XII, 8. « Qu'elle est douce la lumière[1], et qu'il fait bon voir le soleil! Si un homme vit de nombreuses années, que toujours il se réjouisse; mais qu'il n'oublie pas que les jours ténébreux[2] seront nombreux à leur tour. Tout ce qui est arrivé est vanité. Réjouis-toi, jeune homme, durant ta jeunesse, et goûte le bonheur de tes belles années; marche dans les voies de ton cœur et au gré de tes yeux, mais sache que de tout cela Dieu te demandera compte. Bannis le chagrin de ton cœur, épargne le mal à ta chair, car la jeunesse est une aurore passagère; mais souviens-toi de ton Créateur aux jours de ta jeunesse, avant que viennent les jours du mal et qu'approchent les années dont tu diras : Rien ne m'y plaît; avant que s'obscurcissent le soleil et la lumière, la lune et les étoiles[3], et que les nuages remontent aussitôt après la pluie[4]; alors que trébuchent les gardiens du logis[5], que fléchissent les hommes forts[6], que chôment les meulières[7] réduites à un petit nombre, que se voilent les sentinelles aux fenêtres[8], que se ferment les deux battants sur la rue[9] et que vient à baisser le bruit de la meule[10]; alors qu'on se lève au chant du coq[11] et que s'affaiblissent toutes les filles du chant[12]; alors qu'on craint les montées et que

[1] Il dolce lume (*Dante*)

[2] Les ténèbres du Sheol. Qu'il se prépare à mourir.

[3] La vieillesse est comparée à l'hiver.

[4] Dans la vieillesse, le ciel est toujours gris, comme dans la saison des pluies.

[5] Les jambes.

[6] Les bras.

[7] Les dents.

[8] Les pupilles des yeux.

[9] Les oreilles.

[10] L'affaiblissement de l'ouïe.

[11] L'insomnie.

[12] Les cordes vocales; affaiblissement de la voix.

tout dans le chemin fait peur; alors que l'amandier est dédaigné[1], que la sauterelle donne des nausées[2], et que la câpre ne produit plus d'effet[3]; preuve que l'homme s'achemine vers sa demeure éternelle et que dans la rue vont processionner les pleureuses à gage; avant que se rompe la chaînette d'argent et que se brise la lampe d'or[4], que le seau se disloque sur la fontaine, que la poulie[5] roule dans la citerne, et que la poussière, faisant retour à la terre, redevienne ce qu'elle était d'abord, tandis que le souffle fera retour à Dieu qui l'a donné[6].

» Vanité des vanités, disait le Qohéleth; tout est vanité. »

Parvenu au terme de ses enseignements sur les conditions de l'existence terrestre et de l'activité humaine, l'auteur résume sa philosophie « dans une page finale, la plus touchante de tout le livre, et dans laquelle, tout en peignant avec une poétique mélancolie les sombres horizons d'une vie qui va s'éteindre, il conserve assez de force d'âme et de sérénité d'esprit pour jeter encore un regard de joie sympathique sur les beaux jours de son printemps. » (M. Reuss.) Un sage qui, malgré les rudes expériences de la vie, aime la lumière, le soleil et la joie des belles années, n'est pas arrivé, comme le prétend M. Renan, au comble de la tristesse; il ne dit pas au jeune homme : Amuse-toi au gré de ton caprice, mais il lui rappelle avec une douce gravité la responsabilité humaine et le jugement de Dieu. Que ce jugement, renfermé dans le cours de la vie présente, ne soit pas tout celui dont parle la religion chrétienne, cela n'est pas douteux; mais encore est-il vrai de dire que la religion chrétienne n'exclut nullement le fait que le jugement commence dès ici-bas. La foi religieuse de l'auteur, la foi si profondément implantée dans l'esprit du peuple juif,

[1] L'amande étant trop dure pour les dents ébréchées.

[2] Autrefois, comme aujourd'hui, quelques espèces de sauterelles étaient un article comestible.

[3] La câpre est un apéritif et un stimulant. Perte de l'appétit.

[4] La vie est comparée à une lampe d'or suspendue au plafond par une chaînette d'argent, et les deux métaux représentent la vie comme un objet des plus précieux.

[5] Que le seau se disloque ou que la poulie roule dans la citerne, il n'y a plus moyen de puiser l'eau. C'en est fait de la vie.

[6] Comp. Gen. II, 7; III, 19; Job. XXVII, 3; XXXIII, 4; XXXIV, 14; Ps. CIV, 29 ss.

d'une rémunération providentielle dans les limites de l'existence terrestre (comp. VIII, 11-13), peut s'appeler très imparfaite, mais elle n'est pas illusoire ; car, d'après l'Evangile, le jugement n'est pas tout entier réservé à l'autre vie, il se manifeste en bien des manières dès l'heure présente. (Comp. Jean III, 18, 19 ; XII, 31 ; Rom. I, 18, etc.) Ce qui rend si étroite la conception de l'auteur, c'est qu'il ne sait rien de ce qui dépasse le terme fatal de la vieillesse ; mais dans cet espace resserré qu'assombrit la perspective du Sheol (II, 14-16 ; III, 2, 19-21 ; IV, 2 ; V, 14 ; VI, 3-6, 12 ; VII, 1 ; VIII, 8 ; IX, 1-6, 10, 12 ; XI, 8 ; XII, 7), il a vu et observé, sans jamais abandonner sa foi dans la puissance et la justice de Dieu. Les apparences les plus contraires ne réussissent pas à ébranler sa conviction, et par là sa foi est grande. Elle procède en droite ligne de celle de Job, et nous touche peut-être davantage parce qu'elle est aux prises avec toutes les difficultés et les petitesses, avec tous les travers et les abus de la vie humaine. Elle est austère, mais elle ne répudie pas la joie, sachant la goûter au sein de l'activité la plus laborieuse ; et il est même étonnant de voir combien une sagesse aussi *matter of fact* a le travail allègre. (II, 24-26 ; III, 12, 13, 22 ; V, 11, 17, 18 ; VII, 14 ; VIII, 12, 15 ; IX, 7-10 ; XI, 1-6.) Après cela, il faut aussi reconnaître que la foi de l'écrivain, dans ce qui touche à la connaissance de Dieu, est des plus élémentaires ; il ne connaît Dieu que sous le nom d'*Elohim* et sous les attributs de la puissance et de la justice. Or le nom, par lui-même indéterminé, d'*Elohim,* et le caractère des deux attributs qui l'accompagnent, créent, il est vrai, chez l'homme le sentiment de la crainte religieuse et de la dépendance absolue ; mais ce sentiment, si profond qu'il puisse être, ne peut tenir lieu des rapports plus intimes que la piété découvre dans la fidélité de *Jéhovah* à ses promesses, dans sa bonté miséricordieuse et compatissante, et dans la richesse de sa grâce. La théologie du Qohéleth présente, par conséquent, des lacunes considérables qui s'étendent à toute son anthropologie ; elle est *one-sided*, elle n'envisage les choses que d'un seul côté. Est-ce appauvrissement de la pensée religieuse ? A ne considérer que les rapports de l'Ecclésiaste avec

la philosophie des Proverbes et du livre de Job, on serait tenté de le croire ; car cette philosophie plus ancienne ne s'attache pas seulement à célébrer la justice et la puissance divines, elle fait aussi le plus magnifique éloge de la sagesse de Dieu ; ce qui tempère la thèse de l'absoluité, et ouvre des horizons plus vastes. Dominé par l'idée de l'absolu immuable, l'Ecclésiaste ne pouvait aboutir, dans la sphère de l'entendement humain et dans le cercle des expériences de cette vie, qu'à l'extrême opposé, c'est-à-dire à la conception d'une valeur absolument relative, passagère, éphémère de tout ce qui remplit l'existence de l'homme depuis l'heure de la naissance à l'heure de la descente au Sheol. Telle est la véritable portée du refrain vingt fois répété : *habel habalim*. Sous l'image d'un souffle léger (*hebel*), l'auteur n'entend pas exprimer l'idée de l'universelle frivolité, — il est trop sérieux pour y avoir pensé, — mais il a voulu résumer ses observations dans une formule pittoresque exprimant le relatif absolu de ce qui remplit la vie humaine.

« XII, 9-14. Non seulement Qohéleth fut un sage, mais il s'occupa aussi d'enseigner la science au peuple ; il pesa, il scruta, il composa des sentences en grand nombre. Qohéleth s'appliqua à trouver des propos agréables et à écrire en toute sincérité des maximes vraies.

» Les paroles des sages sont des aiguillons, des clous bien plantés ; les collectionneurs sont le don du même Maître. Du reste, mon fils, sois sur tes gardes : il se fait des livres à n'en pas finir, et trop d'étude est une fatigue pour la chair.

» Résumé : Tout bien entendu, crains Dieu et observe ses commandements ; c'est là tout l'homme. Car Dieu demandera compte de toute action, de toute chose (connue ou) cachée, bonne ou mauvaise. »

Cet épilogue n'est pas une partie intégrante de l'ouvrage ; il a été vraisemblablement ajouté après coup. Dans quel but ? Tout d'abord, pour faire l'éloge de Qohéleth (l'auteur présumé du livre) ; preuve évidente que l'épilogue est d'une autre main, et que la fiction littéraire est acceptée par le rédacteur de ces quelques versets comme une réalité historique. Mais à quoi cette réalité est-elle censée correspondre ? On nous représente Qohéleth comme un sage qui s'est voué à l'instruction populaire, comme un auteur fécond de sentences (*meshalim*) et

comme un écrivain agréable ; son enseignement est donc recommandé comme étant à la fois solide et vrai pour le fond, et intéressant pour la forme. En résulte-t-il qu'il s'agit nécessairement du roi Salomon, reconnu comme le principal auteur des Proverbes (*meshalim*) ? La description nous paraît un peu trop vague pour légitimer l'hypothèse ; elle peut s'appliquer à plus d'un docteur, car la *chokmah* a compté bien des représentants dans le cours des siècles de la littérature hébraïque. Cette première partie de l'épilogue ne nous apprend donc rien de positif quant à la personne de Qohéleth.

La seconde partie est absolument obscure et a été diversement expliquée. Les maximes *des sages* (la forme du pluriel est à noter) sont comparées d'abord à des aiguillons, c'est-à-dire à des stimulants ; puis à des clous bien plantés, image pittoresque d'une impression profonde et durable. La seconde moitié de la phrase signifie littéralement : « les maîtres des collections sont donnés par un seul berger ; » ce qui veut dire probablement que les collectionneurs (comp. pour l'idée Prov. XXV, 1 : proverbes recueillis par les gens d'Ezéchias), les compilateurs des recueils de sentences, doivent être considérés comme le don du même Maître qui a inspiré les sages. Sans leur travail aussi utile que modeste, comment les maximes des sages seraient-elles parvenues jusqu'à nous ? D'autre part, il convient à tout disciple (v. 12 : *mon fils*), à tout lecteur désireux de s'instruire, de se tenir sur ses gardes ; il se fait des livres à n'en pas finir et à vouloir tous les lire, la chair se fatigue. Il faut du discernement dans le choix des lectures ; il faut de la modération dans l'étude elle-même, afin que la tension de l'esprit ne dégénère pas en fatigue physique. Le conseil est bon, malgré sa tournure hyperbolique. Il est évident que l'auteur de l'épilogue vivait à une époque où les productions littéraires étaient plus ou moins abondantes et rendaient nécessaire un triage intelligent. C'est le bon sens pratique qui s'exprime de la sorte ; et il n'est pas possible d'admettre avec M. Renan que « l'auteur de l'épilogue veut peut-être prévenir la vogue que les faux écrits salomoniens pourraient obtenir. » Où est la trace d'une pareille préoccupation ? Mais il vaut la

peine de voir à quelle sauce M. Renan accommode le passage tout entier dans son essai de traduction en petits couplets. « Maintenant, » dit-il,

Maintenant c'est assez; lorsqu'on t'apportera
D'autres livres, mon fils, ne les accepte pas;
Jamais ne finira la rage d'en écrire;
Mais la chair se fatigue à vouloir tous les lire.

La prose de M. Renan vaut mieux; elle n'est pas lourde, elle n'est jamais plate.

La troisième et dernière partie de l'épilogue résume en quelques mots le contenu du livre. M. Reuss conteste l'exactitude du résumé; il pense que le but principal de ces lignes était de prévenir ou de corriger l'impression fâcheuse que la philosophie de l'Ecclésiaste était de nature à produire sur le lecteur. Voilà pourquoi il n'est plus question que de la *crainte* de Dieu et du *jugement*, tandis que l'idée de la *jouissance* est laissée de côté. Mais si nous avons bien saisi l'idée mère du livre (la thèse de l'absolue souveraineté de Dieu sous les deux attributs de la toute-puissance et de la justice), il nous semble que le résumé est parfaitement exact. Ne jouit pas qui veut; la jouissance dont parle l'auteur du livre est liée d'une manière indissoluble au travail et à sa réussite, et tout cela est un don de la souveraine autorité de Dieu. Rien de plus clair ni de plus explicite. Citons : la jouissance au sein du travail vient de la main de Dieu; c'est Dieu qui dispense à son gré la sagesse, l'intelligence et la joie; c'est Dieu qui assigne au pécheur la besogne d'amasser et de thésauriser, pour donner ensuite à celui qui lui plaît. (II, 24-26.) La volonté de Dieu, souveraine et immuable, a réglé toutes les affaires de la vie humaine, faisant toute chose belle en son temps; la jouissance du bien-être au milieu de nos labeurs est un don de Dieu, et Dieu agit ainsi afin qu'on le craigne. (III, 1-15, 22.) Dieu est au ciel et toi sur la terre : c'est pourquoi il faut le craindre et manifester cette crainte par la gravité du sentiment religieux dans l'obéissance et dans le culte. (V, 1-6.) Satisfaction des besoins matériels, jouissance du labeur et des richesses, joie du cœur, c'est

un don de Dieu qui seul peut l'octroyer ou le refuser. (V, 17-19; VI, 2.) La sagesse se traduit en humilité, en connaissance de la valeur des choses, en soumission à la puissance divine. (VI, 7-10.) Il faut considérer l'œuvre de Dieu comme immuable; celui qui craint Dieu échappe à toutes les difficultés. (VII, 13, 14, 18.) Echapper aux filets, aux pièges, aux chaînes de la femme, c'est un bonheur qui vient de Dieu, et qui est refusé au pécheur. (VII, 26.) Le bonheur est réservé à ceux qui craignent Dieu ; les jours de vie, avec leurs labeurs et leurs jouissances, sont un don de Dieu. (VIII, 12, 15.) Tout est dans la main de Dieu, et l'œuvre de Dieu dépasse toute compréhension. (VIII, 17 ; IX, 1.) C'est Dieu qui fait prospérer les affaires, et qui embellit la jouissance de cette vie par le don de la félicité conjugale. (IX, 7-9.) L'homme n'est pas le maître du succès; la réussite est l'œuvre de Dieu qui exerce sur toutes choses un contrôle mystérieux et inexplicable. (XI, 5.) — Ainsi, toujours et partout, la *crainte de Dieu* préside à l'activité normale, à la jouissance paisible et heureuse; en dehors de cette disposition fondamentale qui est la source de la sagesse, il n'y a que vanité; c'est-à-dire : il n'y a pour l'homme aucun profit réel à retirer de toutes les peines qu'il se donne; et la thèse initiale (I, 2, 3) se trouve amplement justifiée, aussi bien que le résumé final (XII, 13) qui ramène tout à la crainte de Dieu. A lui seul, l'attribut métaphysique de la toute-puissance produirait une crainte servile et aveugle, telle que pourrait la produire un pouvoir absolu, arbitraire et fatal; mais cette crainte est motivée en outre par le fait que Dieu a manifesté sa volonté dans une loi morale et que cette loi est sanctionnée par le jugement. Or, à côté de la crainte de Dieu, l'*idée du jugement* est précisément celle qui revient avec le plus de fréquence dans le livre de l'Ecclésiaste; et, de ce côté aussi, le résumé final est d'une remarquable exactitude. Maintes fois l'auteur a dû déplorer le désordre dans les relations sociales, la violence de l'oppression et la négation du droit et de l'équité ; mais, en présence de pareils faits, sa pensée se repose sur la justice de Dieu qui ne défaudra point, ni à l'égard du méchant ni à l'égard du juste; Dieu jugera, Dieu mettra à l'épreuve. (III, 16-18.)

Le jugement s'exerce en particulier sur la manifestation du sentiment religieux ; pourquoi, dit l'auteur, Dieu s'irriterait-il de tes paroles et ferait-il échouer l'œuvre de tes mains ? (V, 5.) La sentence contre les mauvaises actions peut, il est vrai, ne pas s'exécuter promptement ; l'auteur ne sait pas moins, de science certaine, que la justice divine s'exerce envers ceux qui craignent Dieu et envers les méchants qui persévèrent dans le mal. (VIII, 11-13.) Et enfin, dans cet admirable morceau qui est le couronnement du livre, n'est-il pas fait une place très grande à la responsabilité humaine (XI, 9; XII, 1) et au compte qui lui sera demandé ? L'auteur de l'épilogue ne formule pas le jugement d'une manière plus absolue que ne le fait le livre lui-même ; il suffit de comparer III, 17, pour s'en convaincre.

Le résumé du livre (XII, 13, 14) nous semble donc parfaitement et absolument exact. D'où il suit que l'épilogue n'avait nullement pour but de prévenir ou de corriger l'impression fâcheuse que le livre aurait pu produire lors de sa première apparition.

LA THÉOLOGIE D'ALBERT RITSCHL

EXPOSÉE DANS SON ENCHAÎNEMENT LOGIQUE

PAR

LOUIS EMERY [1]

La doctrine de Dieu.

VI

Nous avons vu que les religions s'efforcent de résoudre l'opposition dans laquelle se trouve l'homme, en étant, d'un côté, partie du monde naturel et astreint à ses lois, de l'autre côté, personne spirituelle aspirant à s'élever au-dessus du monde et à s'en rendre indépendant. Cette opposition, les religions la résolvent par la foi à l'existence de puissances supérieures, douées de volonté, et capables de secourir l'homme, de le mettre en état de résister à l'oppression de la nature et de la dominer. Dans la religion chrétienne, ces puissances supérieures, douées de volonté et capables de secourir l'homme, sont au nombre d'une seule ; en d'autre termes, la foi chrétienne n'admet l'existence que d'un seul Dieu, elle est monothéiste.

Cette affirmation chrétienne, biblique, de l'existence d'un Dieu unique peut-elle être démontrée vraie par voie scientifique ou philosophique ? — Ritschl le croit, bien que sa méthode de démonstration diffère de la méthode usuelle, et qu'il repousse absolument l'emploi des preuves traditionnelles de

[1] Voir les livraisons de juillet et de septembre 1887.

l'existence de Dieu. Celles-ci, on le sait, sont au nombre de trois, connues sous le nom de preuves *cosmologique*, *téléologique* et *ontologique*. L'argument cosmologique conclut de la série des causes et des effets, dans laquelle les choses se présentent à nous, à l'existence d'une cause première, qui elle-même n'est pas effet, et qui est par conséquent Dieu. L'argument téléologique conclut que la série des moyens et des buts, dans laquelle sont ordonnées les choses, aboutit à un but dernier, qui lui-même n'est plus moyen, qui est par conséquent Dieu. Ritschl admet parfaitement que la conception chrétienne de Dieu, comme notre Père en Jésus-Christ, implique les notions de cause première et de but dernier de tout ce qui est. Mais, considérées en elle-mêmes et indépendamment de l'idée chrétienne de Dieu, ces deux notions de la cause première et du but dernier ne nous conduisent pas au delà du monde, n'aboutissent par conséquent pas à la conception chrétienne, religieuse de Dieu[1]. En effet, l'idée d'une *causa sui* qui est en même temps une *causa omnium*, est identique à l'idée d'une substance du monde ; ce n'est pas autre chose que la pluralité des choses considérées dans leur unité. Or c'est là une notion qui n'est pas la notion religieuse de Dieu ; car si, pour nous expliquer les relations réciproques des choses, nous sommes obligés de considérer le monde comme une unité, par conséquent comme *une* substance, celle-ci se conçoit plus clairement sous la forme d'une loi générale, présidant à la coexistence des choses diverses, que sous la forme d'une cause première.

L'argument téléologique présente des défauts analogues. A supposer même que l'expérience nous montre toutes choses concourant à un même but, — démonstration difficile à faire, si elle est possible, — l'idée d'un but dernier de toutes les choses existantes n'est pas identique à l'idée chrétienne de Dieu. La notion métaphysique d'un but du monde, qui clôt la

[1] Le Dieu qu'il faut démontrer comme réel ou possible, c'est le Dieu que réclame la foi religieuse, c'est le Dieu conçu comme garantissant ici-bas aux croyants une position qui leur permette de se poser comme des personnalités spirituelles indépendantes de la nature.

série des moyens, ne dépasse pas l'idée du monde, dont elle ne fait qu'exprimer l'unité. Du reste, même en admettant provisoirement que l'argument cosmologique et l'argument téléologique aboutissent à la notion chrétienne de Dieu, ils n'en auraient pas moins besoin d'un complément pour *prouver*, au sens complet du mot, l'existence de Dieu. Ils n'exprimeraient, en effet, que cette pensée, à savoir que si l'on veut connaître le monde comme un *tout*, il faut *nécessairement* concevoir Dieu comme la cause première et le but dernier de ce tout. Mais rien ne nous garantit que quelque chose de réel corresponde à cette pensée.

C'est précisément cette lacune que la scolastiqne a cherché à combler au moyen de l'argument ontologique. On connaît cet argument. Dieu est l'être en comparaison duquel on n'en peut concevoir un plus parfait ; or l'existence est un élément de la perfection ; donc Dieu existe. Inutile de s'arrêter à démontrer que cette conclusion n'a de valeur que pour notre pensée, qui a posé comme vérité nécessaire la mineure du syllogisme : l'existence est un élément de la perfection. Or, une idée peut être parfaite sans que l'objet auquel s'applique cette idée soit parfait, tout comme nous pouvons avoir une idée imparfaite d'un objet ou d'un être parfait. L'argument ontologique, sous la forme indiquée par Anselme, ne prouve donc rien. Il ne prouve pas davantage sous la forme que lui a donnée Descartes, forme qu'on peut ramener au syllogisme suivant : nous avons l'idée d'un être infini : cette idée ne peut être le produit d'un être fini, puisqu'elle ne renferme en elle aucune négation, aucune détermination ; donc elle ne peut avoir été produite en nous que par l'être infini. Ainsi l'idée d'un être infini prouve la réalité de celui-ci. Kant a fait de cet argument une critique aussi spirituelle que probante, en observant que l'idée de cent écus n'a pas plus de réalité que celle d'un écu. La preuve de Descartes n'en est pas moins encore fréquemment employée de nos jours, comme si elle était un produit de la raison théorique, tandis qu'elle n'est qu'un produit de la foi religieuse cherchant à s'expliquer elle-même.

Le tort commun des arguments précédents est, aux yeux de

Ritschl, de n'aboutir — et encore — qu'à la nécessité de considérer le monde comme un tout régi par une loi suprême. Or cette loi suprême n'est point identique à l'idée religieuse de Dieu. La connaissance ou la foi religieuse rattache l'idée de Dieu au fait que l'homme se distingue de la nature et qu'il peut se rendre indépendant de celle-ci avec le secours de Dieu. Par conséquent tout essai de démontrer l'existence du Dieu réclamé par la foi religieuse devra prendre pour point de départ cette distinction personnelle de l'homme d'avec la nature, cette aspiration du premier à maintenir son indépendance et sa valeur propre en regard de la seconde. C'est là ce qu'a fait Kant, et de là la qualification de *morale* donnée à sa preuve de l'existence de Dieu. En voici, en deux mots, le résumé :

Il existe ici-bas des êtres raisonnables, soumis à des lois morales, et considérant leur activité propre, conforme à ces lois, non seulement comme leur but particulier mais comme le but final du monde. Si l'activité morale est le but final du monde, le bonheur doit être le résultat de cette activité, doit être impliqué dans cette activité. Le souverain bien doit donc consister dans l'union de la vertu et du bonheur, du bien moral et du bien physique. Le souverain bien — ce but de l'être raisonnable — embrasse donc les deux sphères de l'existence, le monde moral et le monde physique, lesquels sont régis par des lois différentes. Dans ces conditions, l'obtention du souverain bien ne peut dépendre ni de l'usage de notre liberté, ni du jeu des causes naturelles. Nous sommes ainsi obligés d'admettre l'existence d'un auteur moral du monde physique, auteur qui nous prescrive la recherche du souverain bien conformément à la loi morale, et nous donne la possibilité de l'obtenir. En d'autre termes, il est nécessaire de concevoir Dieu comme la garantie de l'obligation morale où nous sommes de chercher le souverain bien dans l'union du bonheur avec la vertu, c'est-à-dire dans la domination sur le monde de la nature.

L'idée de Dieu, à laquelle aboutit la preuve kantienne, correspond bien à la notion religieuse, chrétienne de Dieu.

Le Dieu de Kant est bien la puissance morale qui garantit à l'homme une position supérieure, convenant à sa valeur morale et formant le but final du monde. Remarquons, en second lieu, que la preuve kantienne n'est pas le simple résultat de la réflexion de la connaissance religieuse sur l'enchaînement de ses éléments. Son point de départ, c'est l'appréciation de la conduite morale libre, c'est l'espoir de l'union de la vertu et du bonheur, appréciation et espoir qui sont posés et conçus par l'esprit humain indépendamment de toute idée de Dieu. Notons enfin qu'aux yeux de Kant la preuve de l'existence de Dieu et la notion de Dieu elle-même n'ont de valeur que pour la raison pratique, tout comme la notion d'un but final n'existe que pour une volonté libre se déterminant d'après des règles morales, et n'est nullement la résultante de l'observation des lois de la nature. Ainsi, la notion de Dieu, à laquelle aboutit la preuve morale, n'a pour la raison théorique aucune valeur, pas même celle d'une hypothèse destinée à expliquer un groupe donné de phénomènes. Elle n'est qu'une conviction de la raison pratique, c'est-à-dire une nécessité de pensée pour qui admet la réalité de la liberté morale et l'idée connexe d'un but final du monde. Elle est donc, en dernière analyse, une affaire de foi. Vraie pour la raison pratique, l'existence de Dieu n'est ni rejetée, ni admise par la raison théorique; elle est simplement ignorée.

L'esprit humain peut-il se contenter d'une preuve de l'existence de Dieu qui n'ait de valeur que pour le seul emploi pratique de sa raison? L'idée la plus essentielle à l'homme religieux, celle qui détermine toute sa vie, peut-elle être ignorée de sa raison théorique? Les vérités morales et les vérités scientifiques doivent-elles et peuvent-elles rester dans son esprit absolument sans relation les unes avec les autres et incapables de se résoudre dans une unité supérieure? Ritschl et le commun des mortels ne le pensent pas. Aussi bien le premier, tout en s'inspirant de la pensée kantienne, a-t-il cherché à franchir l'abîme statué par le philosophe de Kœnigsberg entre les deux modes de la raison. Il l'a franchi, croit-il, de la manière suivante:

Si l'activité morale est bien une réalité, il faut admettre que la connaissance de ce mode particulier d'activité constitue une branche spéciale de la connaissance théorique, au même titre que les autres modes d'activité de l'être humain. La connaissance théorique doit reconnaître comme données primordiales et la réalité de la nature et la réalité de la vie spirituelle, et par suite le caractère obligatoire des lois propres à chacun des deux domaines. Elle doit admettre que la vie spirituelle, dans la mesure où elle est engagée dans la vie de la nature, est soumise aux lois du mécanisme, mais que son caractère spécifique vis-à-vis de la nature se manifeste dans des lois également spécifiques. La connaissance des lois qui régissent la vie spirituelle dans ce qu'elle a de particulier est elle-même une connaissance théorique. En d'autres termes, la connaissance des lois de la raison pratique et théorique a droit au titre de science théorique ou scientifique. Il n'est donc pas juste de séparer absolument la raison pratique de la raison théorique et de les opposer l'une à l'autre.

Quelle est maintenant la loi essentielle, caractéristique de la vie spirituelle, le trait dominant au sein des diverses tendances et impulsions du sentiment, de l'intelligence et de la volonté? C'est, d'après Ritschl, l'instinct religieux, mais l'instinct religieux entendu dans son sens le plus général, à savoir comme l'aspiration à devenir une personnalité indépendante de la nature, à se poser, en tant qu'esprit, comme but et à ne considérer la nature que comme un moyen. C'est là la loi fondamentale de la vie spirituelle, loi dont la connaissance scientifique doit reconnaître la vérité et maintenir la valeur, sous peine de méconnaître le caractère spécifique de cette sphère particulière de l'existence. Tant que la vie spirituelle n'est considérée qu'en elle-même, cette loi n'a qu'une portée subjective et pratique. Mais la connaissance théorique a aussi pour tâche de chercher une loi supérieure, présidant à la coexistence de la nature et de l'esprit. Cette tâche s'impose déjà par le fait que toute connaissance de la nature part de la supposition pratique, consciente ou inconsciente, que la nature existe en vue de l'esprit. Comment cette tâche sera-t-elle résolue?

A cette question Ritschl répond, sans hésiter, par l'admission de la réalité de l'idée chrétienne de Dieu et pas autrement. Pour qu'en effet la loi fondamentale de la vie spirituelle, conformément à laquelle l'esprit se pose comme but permanent et final en face de la nature, ne soit pas une illusion de notre esprit, mais une vérité, il faut que la nature soit réellement un moyen créé en vue d'un but spirituel. Pour qu'il en soit ainsi, il faut admettre l'existence d'un Dieu-esprit, ayant créé la nature en vue d'un but réalisable seulement par des esprits, et dirigeant toutes choses en vue de la réalisation de ce but. Il faut que le Dieu des chrétiens existe. Qu'est-ce en effet que le Dieu révélé par Jésus-Christ? — C'est le Dieu personnel, c'est le Dieu-amour qui a posé comme but final du monde le royaume des cieux, c'est-à-dire une société d'êtres spirituels obéissant à des lois morales. Ou bien la raison théorique doit renoncer à comprendre la cause et la loi de la coexistence de la nature et de la vie spirituelle, et rejeter comme une illusion le trait distinctif de cette dernière, ou bien elle doit reconnaître la réalité de l'existence de Dieu comme un postulat scientifiquement nécessaire. Tel est le dilemme que Ritschl envisage comme inéluctable et qu'il propose comme preuve de la réalité du Dieu postulé par la foi religieuse.

VII

La conception chrétienne de Dieu comme auteur spirituel, moral du monde implique la notion de personnalité. Par conséquent, pour établir d'une manière incontestable le caractère scientifique de l'idée chrétienne de Dieu, il faut encore prouver que l'attribut de la personnalité peut être appliqué à Dieu sans contradiction. De tout temps, mais surtout depuis Spinosa et son fameux axiome: *omnis determinatio est negatio*, on a opposé l'une à l'autre les deux notions de personnalité et d'absoluité. Il n'en pouvait guère être autrement, si l'on considère le sens que le langage philosophique attache ordinairement à ces deux mots. Sous le nom d'absolu on entend

généralement une substance sans limite ni détermination d'aucune sorte, idée qui revient en réalité à celle de l'espace illimité. Par le terme de personnalité, d'être personnel, on désigne, au contraire, l'être se saisissant comme unité vis-à-vis d'un autre être. Selon Ritschl, cette seconde définition est incomplète. Sans doute un homme ne peut avoir le sentiment de sa personnalité sans se distinguer par là même d'autrui. Mais si la personnalité suppose cette distinction, elle est davantage que cette simple distinction : le langage ordinaire le prouve. Qui entend-on désigner, en effet, dans le public, par ce mot de personnalité?... l'individu dont l'horizon intellectuel et le cercle d'action sont restreints autant que possible à sa seule personne ?.... pas le moins du monde. L'individu passe pour avoir une personnalité d'autant plus forte que son intelligence est plus vaste, que sa faculté de sentir est accessible à des impressions plus hétérogènes, que sa volonté est plus apte à transformer les choses, à diriger les personnes et les événements. Plus l'individu se distingue de ce qui l'entoure et le domine, plus sa personnalité est développée, plus elle possède d'originalité. Ce n'est pas l'impersonnalité, mais la personnalité ou l'originalité de l'esprit qui est la forme dans laquelle se présentent et le plus haut degré de réceptivité et le plus haut degré d'influence sur les hommes et sur les choses. Plus une personnalité est intense, plus elle devient maîtresse de la nature et capable de la faire servir à ses fins. Pour se convaincre de la vérité de ces affirmations, il suffit de considérer l'échelle des créatures ; cette échelle nous montre que le développement de la personnalité est la mesure même du développement général des êtres, que l'homme n'est devenu le roi de la création que parce qu'il est parvenu seul à la personnalité, en prenant pleinement conscience de lui-même. Si le but de l'homme est d'arriver à ne plus se laisser dominer par les impressions de son milieu, mais à les faire concourir à son propre développement spirituel, il n'y arrive que dans la mesure où sa personnalité est plus forte, ou plutôt, sa personnalité est accentuée dans la mesure même où il y arrive.

C'est la personnalité, ce caractère de l'être spirituel, qui permet à l'homme de faire jusqu'à un certain point l'expérience de l'éternité. Qu'est-ce en effet que l'éternité? — La définir comme l'absence du temps (*die Zeitlosigkeit*), ou comme le temps sans commencement ni fin, c'est la définir par des termes incompréhensibles pour notre esprit, car nous ne pouvons penser en faisant abstraction du temps. Il nous faut donc une autre définition du temps. L'idée du temps nous est fournie par le fait que nous distinguons nos sensations et nos représentations les unes des autres, que nous les classons d'après leur rapport de causalité. D'autre part, nous suspendons, pour ainsi dire, l'action du temps, lorsque nous réduisons des paroles prononcées ou entendues successivement à l'unité du jugement, un certain nombre de jugements à l'unité du concept, un certain nombre de concepts à l'unité d'une conception du monde. Cette suppression du temps, ou, pour parler plus justement, cette élévation de l'esprit au-dessus de la succession, est déjà un exemple de ce qu'on peut appeler l'éternité de l'esprit. Cette éternité apparaît avec encore plus d'évidence dans le pouvoir propre à la volonté de déterminer toute une série d'actes d'après le but final qu'elle s'est proposé. Ces expériences de la vie spirituelle nous amènent à définir l'éternité comme *la puissance de l'esprit sur le temps*.

Cette puissance de l'esprit sur le temps n'est que relative chez l'homme, d'abord parce que son esprit reste toujours à quelque degré conditionné par la nature de son milieu, ensuite parce qu'il lui est impossible d'arriver à une connaissance complète de ce qui l'entoure et de lui-même. L'homme *devient* une personnalité, il n'*est* pas une personnalité. L'absolue indépendance ne pouvant être reconnue qu'au Créateur de toutes choses, à Celui qui sait tout et de qui tout dépend, il s'ensuit que la notion de personnalité, bien loin de ne pas pouvoir s'appliquer à Dieu, ne peut s'appliquer complètement et véritablement qu'à lui. Dieu ne devient pas une personnalité, il est la personnalité par excellence, il est la personnalité absolue, en ce sens qu'il domine tout et qu'il n'est

dominé par personne, qu'il peut, s'il le veut, tout conditionner et n'être conditionné par rien.

C'est parce qu'il *est la* personnalité que Dieu est éternel dans un sens qui ne peut appartenir qu'à lui. Il est éternel, parce qu'il saisit tout dans l'unité de son jugement et l'unité de son intention. Il est éternel, parce qu'il connaît également bien le passé, le présent et l'avenir, mais non, comme l'enseigne la théologie traditionnelle, parce qu'il est hors du temps, que le passé, le présent et l'avenir se présentent à lui sur un même plan. Dieu ne peut être hors du temps, puisque son but final, le royaume de Dieu, ne peut se réaliser que dans le temps. Seulement, le temps n'a pas pour lui la signification qu'il a pour nous. Sûr qu'il est de la réalisation de son but final, Dieu voit continuellement cette réalisation dans la réalisation des moyens intermédiaires. L'homme est impatient d'atteindre le but qu'il se propose parce qu'il n'est pas sûr d'atteindre ce but, parce qu'il ne peut voir dans les moyens employés par lui en vue de ce but des gages assurés de réussite : Dieu peut être patient, parce qu'il est éternel, parce que dans la réalisation des parties il perçoit la réalisation du tout.

Pour être sûr de la réalisation de ce tout, pour pouvoir conditionner le monde sans être nécessairement conditionné par lui, il faut que le monde soit dépendant de Dieu, ce que Ritschl a cherché à démontrer par sa preuve de l'existence de Dieu. Mais dire que le monde est dépendant de Dieu, c'est dire que le monde ne peut pas être éternel au même sens que Dieu, que le monde a été créé dans le temps. Le terme d'éternité a donc, appliqué à Dieu, encore un second sens : celui d'existence sans commencement ni fin. On peut dire par conséquent que Dieu est éternel dans deux sens : dans un sens absolu, en ce que son existence n'a ni commencement ni fin ; dans un sens relatif, en ce que son esprit, dominant l'enchaînement des causes et des effets, n'est pas soumis aux limites du temps. Ainsi, en tant que le monde devient dans les choses particulières, Dieu ne peut se représenter son cours que sous la forme du temps, et il y a aussi pour lui un passé

et un avenir. D'autre part, en tant que les choses particulières sont des parties enchaînées entre elles par l'unité du but (Theile der Zweckverbindung der Welt), elles sont toutes également réelles et présentes aux yeux de Dieu, qui voit l'enchaînement complet des causes et des effets. Il n'y aura donc rien de contradictoire dans cette double proposition, qui sera affirmée dans le paragraphe suivant : le royaume de Dieu est compris dans le but de Dieu comme le terme corrélatif de sa volonté-amour ; d'après notre expérience historique, ce royaume ne se réalise que successivement. Si Dieu a élu l'Eglise avant la fondation du monde, c'est que le but est conçu avant les moyens.

VIII

Nous venons de voir que la notion du Dieu personnel, que réclame la foi religieuse et auquel aboutit la preuve ritschlienne de l'existence de Dieu, ne renferme aucun élément contradictoire, capable d'infirmer cette preuve. L'affirmation de la personnalité de Dieu, peut donc, selon Ritschl, être considérée comme une affirmation théorique et scientifique, suffisante pour donner à la théologie le titre de science. La foi religieuse ne saurait cependant se contenter d'affirmer purement et simplement la personnalité de Dieu, vu que la personnalité n'est qu'un mode de l'existence, sans valeur réelle tant qu'elle n'a pas un contenu déterminé. Or, qui dit foi religieuse, religion, statue par là même un rapport, une communauté quelconque de l'homme avec Dieu, de Dieu avec l'homme. Ce qui détermine la nature d'une communauté quelconque, c'est la nature du but poursuivi en commun par les membres de la communauté, car la loi de la conduite des membres de la communauté dépend de la nature du but poursuivi. Si la destination du genre humain comprend son union spirituelle avec Dieu (ainsi que le montre le caractère universel et caractéristique pour l'esprit humain de l'instinct religieux), cette destination ne saurait être sans relation avec le but de Dieu, le contenu de la volonté divine. Par consé-

quent, la foi religieuse réclame la connaissance du contenu de la volonté de Dieu, de ses intentions à l'égard du genre humain [1].

Selon la foi chrétienne, ce contenu de la volonté divine, ce but divin nous est révélé dans la personne de Jésus-Christ, et nulle part ailleurs. C'est donc Dieu révélé en Jésus-Christ qui est la source de connaissance (*der Erkenntnissgrund*) de la théologie chrétienne; c'est la vie et les enseignements de Jésus-Christ, tels qu'ils nous sont rapportés dans les Evangiles, c'est l'influence qu'il a exercée sur ses contemporains et, par leur intermédiaire, sur les générations subséquentes, qui nous révèlent l'intention de Dieu à l'égard du genre humain, sa volonté. Si c'est la volonté qui est l'essence de la personnalité, si ce sont les intentions, le but final d'un être qui en marque le mieux la nature — ce qu'on ne saurait mettre en doute — il s'ensuit que connaître la volonté de Dieu, c'est connaître Dieu lui-même, dans la mesure où il est connaissable à autrui. Or Jésus-Christ nous révèle la volonté de Dieu comme étant une volonté d'amour, Dieu comme étant, par conséquent, amour. D'après la conception chrétienne, l'amour est ainsi l'attribut essentiel de Dieu, l'attribut générateur de tous les autres.

Il est parfaitement certain que pour la foi religieuse la particularité, la détermination, est un élément essentiel de sa conception de la divinité. Mais est-ce qu'un pareil concept de Dieu est soutenable scientifiquement ? C'est ce que nient

[1] Cette analyse de la foi religieuse fait très bien comprendre pourquoi *la religion naturelle* est la moins naturelle de toutes les religions, et cela parce qu'elle est un produit de l'intellect seul et non de l'instinct religieux. La religion naturelle va jusqu'à affirmer la personnalité de Dieu, mais elle ne donne point de contenu positif à cette personnalité. Les religions historiques, au contraire, attribuent à la divinité une volonté positive, déterminée dans une certaine direction; de là leur nom de *religions positives*. Ce contenu positif de la volonté divine ne pouvant être déduit par voie rationnelle, on conçoit que toutes les religions historiques en appellent à une révélation divine, et que celle-ci prenne un caractère d'autant plus déterminé que la religion occupe un degré supérieur dans l'histoire religieuse de l'humanité.

les partisans de l'adage *omnis determinatio est negatio*, en se servant des mêmes arguments avancés contre l'idée de la personnalité de Dieu. A ces arguments Ritschl objecte le raisonnement suivant : Déterminer une chose, la particulariser, c'est tout simplement la distinguer des autres choses. Si donc l'idée de la particularité ne peut s'appliquer à la personnalité de Dieu, Dieu ne peut être distinct des choses, ni les choses de Dieu. Nous arrivons alors à ce dilemme : ou bien tout est Dieu, ou bien tout est monde ; ou bien la différence des choses entre elles et leur différence d'avec la substance générale n'est qu'apparence, ou bien la croyance à un auteur intelligent d'un monde différent de lui et différent en soi n'est qu'illusion. Mais nous avons dû admettre cette dernière croyance comme nécessaire, pour expliquer le fait que dans un monde, se distinguant en nature et vie spirituelle, les hommes considèrent leur union morale comme le but final du monde. Par conséquent il serait illogique de repousser l'idée de la particularité en Dieu. Cette dernière idée s'impose encore par l'impossibilité logique de nous représenter une personnalité, c'est-à-dire une volonté, sans une direction déterminée vers un but quelconque. La volonté personnelle de Dieu, considérée comme cause d'effets, ne peut être conçue que dans une direction déterminée.

Ce n'est pas le tout que de démontrer que Dieu, en sa qualité d'être personnel, doit avoir une volonté dirigée vers un but quelconque ; il faut encore expliquer l'existence du monde tel qu'il est, il faut montrer que le monde fait partie intégrante du but même de Dieu. Seule, la conception chrétienne d'un Dieu-amour permet de résoudre ce problème.

Pour comprendre cet attribut de l'amour en Dieu, ou plus justement ce Dieu-amour, il nous faut préalablement une notion claire et distincte de l'amour en général. L'amour, dit Ritschl, est la volonté qui, sous l'empire du sentiment de la valeur d'un objet, cherche ou bien à s'approprier cet objet, ou bien à le faire progresser dans son genre particulier d'existence. Les objets de cet amour doivent être nécessairement de nature analogue à celle du sujet aimant, donc des per-

sonnes spirituelles. Cet amour est une volonté constante dans sa direction, car l'amour qui change d'objets est un caprice, non de l'amour véritable. L'amour a pour but la réalisation du but propre d'autrui. L'amour ne sera constant dans sa direction que si le sujet aimant comprend dans son but à lui le but particulier d'autrui.

Appliquons maintenant cette notion de l'amour à Dieu. D'après celle-là, l'objet de l'amour divin ne pourra être le monde de la nature, mais ce sera ou bien un être spirituel ou bien un ensemble d'êtres spirituels. Lequel des deux ? — La réponse à cette question ne pouvant être déduite de l'idée même de l'amour, il faut la chercher ailleurs, à savoir dans le monde. Or le monde nous donne à connaître non pas un être spirituel unique, mais une pluralité d'êtres spirituels membres d'une même espèce. Cette considération nous engage à voir l'objet de l'amour divin, non dans une personne unique, mais dans une pluralité d'esprits formant une même espèce (eine zur Gattung verbundene Vielheit von Geistern).

Ici surgit une objection. L'objet aimé doit être, avons-nous vu, de nature analogue à celle du sujet aimant. Or Dieu, en tant qu'auteur du monde, est au-dessus du monde ; dans ce sens, il est *surnaturel*. Ensuite, il est un. Il faut donc que l'objet de l'amour divin, pour être analogue à son sujet, constitue une unité, et que cette unité soit surnaturelle, au sens ritschlien du terme. Comment la pluralité des esprits pourra-t-elle arriver à former cette unité surnaturelle ? En tant que pluralité, le genre humain est soumis aux mêmes conditions d'existence que les espèces et genres divers de toutes les créatures organiques : il est, à ce point de vue, analogue à la nature, non à Dieu. Pour réduire cette pluralité à l'unité, il faut comprendre le genre humain dans une unité différente de son unité d'origine, donc dans une unité morale. L'histoire nous montre des exemples d'unités morales dans la famille, la classe, la nationalité, mais ces unités sont relatives, temporaires, limitées, reposant en dernière analyse sur des bases naturelles, et l'unité qu'il nous faut, c'est une unité pouvant

comprendre tout le genre humain, une unité indépendante des conditions de la vie naturelle.

L'idée d'une pareille unité n'est pas autre chose que l'idée chrétienne du royaume de Dieu, et ce n'est qu'avec l'apparition de Jésus-Christ, le révélateur et le fondateur du royaume de Dieu, que l'idée d'une unité morale du genre humaine a fait son apparition et a pris l'importance d'un facteur historique dans le développement du genre humain. Qu'est-ce en effet que le royaume de Dieu ? C'est l'union morale du genre humain, réalisée par une conduite inspirée par l'amour, c'est l'unité voulue de cette pluralité d'êtres spirituels que le monde nous fait connaître. Cette unité ne détruit pas la pluralité naturelle, car elle est unité surnaturelle en ce sens qu'elle ne trouve de limites ni dans la famille, ni dans la nationalité, ni dans aucune autre forme de société reposant sur des bases naturelles ; elle est aussi surnaturelle en ce sens que la sphère d'action de cette unité dépasse les limites de la terre que nous habitons.

Unité surnaturelle, l'union des hommes dans le royaume de Dieu peut être proposée comme objet de l'amour divin. Dieu est donc amour, en ce que son but personnel est l'union morale des hommes dans le royaume de Dieu.

Nous avons dit plus haut que l'amour a pour but la réalisation du but propre d'autrui, que l'amour n'est constant que si le sujet aimant comprend dans son but à lui le but particulier de l'objet aimé. L'amour de Dieu pour les hommes doit donc se manifester en ceci que le but de Dieu, le royaume de Dieu, implique la réalisation du but de l'homme. En d'autres termes il faut que le royaume de Dieu soit pour les hommes leur souverain bien, la satisfaction des aspirations caractéristiques de l'humanité. Or quelle est l'aspiration caractéristique, essentielle de l'homme, son désir instinctif ? c'est l'aspiration à être une personnalité libre, n'ayant d'autre loi que celle de son esprit. C'est le désir de la liberté, l'autonomie de la volonté. Il nous faut donc montrer comment le royaume de Dieu satisfait chez l'homme son aspiration à l'indépendance, à la liberté.

Une première question est à résoudre : qu'est-ce que la liberté ? La liberté désigne ce qui différencie l'esprit personnel de la nature, à laquelle il est uni par son organisation corporelle et dont il reçoit des impulsions motrices. La liberté n'est donc pas quelque chose d'absolument indéfinissable. Elle est bien plutôt quelque chose d'aussi défini que l'enchaînement naturel lui-même. La liberté consiste d'abord dans la détermination de soi-même par des pensées générales de finalité. Par ce genre de détermination, l'esprit met une limite à l'action des divers instincts et passions de l'être humain, et se manifeste comme une force opposée. L'esprit, qui se détermine constamment d'après le même but final, est libre parce qu'il domine ses instincts individuels. Cette liberté sera complète si le but final déterminant est d'un contenu assez vaste pour lui subordonner tous les instincts individuels et tous les buts moraux embrassant une sphère particulière (tels, par exemple, que la famille ou l'Etat). Un but final de telle nature nous est offert dans le royaume de Dieu, et comme le royaume de Dieu est le but final du monde, il s'ensuit que la conduite prenant pour but la réalisation du royaume de Dieu est une conduite libre au sens positif du mot. La volonté humaine qui, dans le christianisme, est dirigée sur le but final du royaume de Dieu, but qui domine tous les motifs naturels et particuliers de la conduite, fait ainsi l'expérience du plus haut degré concevable de liberté, et cela à deux points de vue : tout d'abord par son motif suprême d'action, elle est indépendante de l'enchaînement naturel de la vie individuelle et sociale ; en second lieu, elle est dirigée, dans toute sa conduite, par une libre connaissance de la loi morale, c'est-à-dire que les devoirs particuliers ne sont pas imposés extérieurement au chrétien comme les articles d'un code, mais déduits librement par lui du devoir général de l'amour [1].

Cette liberté positive du chrétien n'exclut point la dépendance de celui-ci vis-à-vis de Dieu, ce caractère spécifique de la foi religieuse. Le royaume de Dieu, dans lequel nous

[1] Vol. III, page 487.

expérimentons notre liberté, est en effet le terme corrélatif, l'objet de l'amour de Dieu, et, en cette qualité, compris dans le but personnel de Dieu. Le royaume de Dieu, comme tout, est donc dépendant de Dieu, et par conséquent aussi les individus dont il se compose. Le chrétien se sait dépendant de Dieu de deux manières : d'abord en tant que créature et partie du monde naturel, en second lieu, comme sujet de liberté morale, puisqu'il n'acquiert cette liberté qu'en prenant pour son but personnel le but même de Dieu. Ainsi, la liberté morale et la dépendance religieuse, loin de s'exclure, sont solidaires l'une de l'autre, vérité amplement démontrée par l'expérience religieuse de tous les siècles.

Si Dieu est amour, s'il manifeste cet amour en créant le monde en vue de la réalisation du royaume de Dieu, on peut dire que Dieu aime les hommes déjà en tant que son intention est de les faire entrer dans son royaume. Si les hommes sont pécheurs, Dieu peut cependant les aimer en vue de leur destination idéale. On ne voit pas pour quelle raison le péché serait un obstacle à cet amour, à moins que le péché ne fût toujours et partout une opposition voulue et consciente au but final de Dieu. Comme le péché n'atteint pas toujours ce degré-là, que par suite un changement dans la direction de la volonté est possible, l'amour de Dieu peut avoir pour objet des hommes pécheurs. Mais le péché, qui consiste toujours dans la poursuite d'un but autre que le but de Dieu, n'est pas seulement immoralité (ce mot étant pris dans son sens le plus vaste) il est aussi irréligiosité, car il implique le manque de respect et de confiance à l'egard de Dieu. Pour établir ce respect et cette confiance, dont l'absence est le fruit du péché, il faudra que l'homme se sente pardonné. Ce n'est qu'à cette condition que l'homme pourra donner comme but à sa volonté la recherche et la possessinn du royaume de Dieu. Le pardon des péchés sera donc une conséquence nécessaire de l'amour de Dieu, si celui-ci a pour objet des hommes pécheurs. Le pardon des péchés étant ainsi une condition nécessaire de la réalisation du royaume de Dieu, dans la supposition d'un état général de péché parmi les hommes, il n'est donc pas quelque

chose de contradictoire à l'attribut divin de la justice. Du moment, en effet, que Dieu est essentiellement amour, la justice ne saurait être quelque chose d'opposé à l'amour : elle n'est pas autre chose que la conduite normale et conséquente au moyen de laquelle Dieu accomplit son dessein d'amour pour le salut de l'humanité. De même que la justice n'est qu'une manifestation de l'amour, la colère de Dieu n'est qu'une manifestation de la justice : la colère divine désigne l'intention de Dieu d'anéantir (*vernichten*) les homues qui s'opposent absolument à la réalisation du plan de Dieu.

FAITS DIVERS

Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne pour l'année 1887.

Depuis le dernier programme deux auteurs, dont les mémoires avaient été honorés de la médaille d'argent, ont fait connaître leurs noms. Celui du mémoire sur l'*Apostolat* avec l'épigraphe 2 Cor. XIII, 8, est *Wilhelm Seufert*, Pfarrer in Wollbach bei Lörrach (Baden); celui du mémoire sur *Ἅγιος et ses dérivés* avec l'épigraphe Jean XVII, 19, est *Ernst Issel* Pfarrer in Eichstetten (Baden). Ces mémoires forment les volumes II et III de la sixième série des œuvres de la Société. Deux autres auteurs de mémoires sur les mêmes sujets, pourvus des épigraphes : *Wir glauben, darum reden wir* et Jean XVII, 17, se sont faits connaître après avoir été jugés dignes d'une distinction : ce sont MM. *Hermann Freiherr von Soden,* Archidiakonus zu Sankt-Jacobi, Chemnitz (Sachsen), jetzt Prediger in Berlin, et *Dekan Schmoller* in Derendingen (Würtemberg).

Dans sa session du 12 septembre 1887 et jours suivants, la direction de la Société a prononcé sur *deux* mémoires qui lui étaient parvenus avant le 15 décembre de l'année précédente sur la question suivante :

La Société demande une apologétique biblique, c'est-à-dire, une exposition et une appréciation de la manière dont les divers écrits de la Bible recommandent et défendent la religion.

Le premier mémoire en allemand avec l'épigraphe : πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν n'était pas, au jugement unanime des directeurs, de nature à pouvoir obtenir le prix. L'auteur se montrait familiarisé surtout avec le Nouveau Testament; il faisait

mainte remarque juste et fine et s'efforçait d'accommoder l'apologie biblique de la religion aux besoins actuels ; mais il ne répondait pas à l'idée de la question. Le mémoire était mal écrit, par ci par là même illisible ; le style était irrégulier, souvent forcé ; bref, la forme était déplaisante. Mais c'est surtout le contenu qui soulevait des objections. Il n'y avait dans la recommandation et la défense de la religion suivant les écrits de l'Ancien Testament, ni exposition complète, ni appréciation historique. La seconde partie, consacrée aux écrits du Nouveau Testament, offrait les mêmes défauts, quoique dans une moindre mesure. Le paragraphe qui avait pour objet les écrits johanniques, était tout à fait insuffisant ; il n'était évidemment pas même achevé. En général, cette partie contenait une indication de quelques idées apologétiques applicables encore de nos jours, au lieu d'une appréciation des divers livres bibliques du point de vue de leur contenu apologétique dans son acception historique. Il est évident, après cela, que le jugement définitif ne pouvait être que défavorable.

Le second mémoire en français avec l'épigraphe : *Pietatis ergo*, se distinguait par sa grande étendue, son riche contenu et sa rédaction soignée. Si les directeurs n'avaient eu qu'à tenir compte du travail considérable de l'auteur, ils n'auraient pas pu lui refuser le prix. Mais la question était de savoir si l'auteur avait donné ce que la Société demandait ; or la direction s'est vue obligée d'y répondre négativement. Il n'y avait pas ici d'apologétique biblique. L'auteur a donné une description complète de la prédication religieuse des auteurs bibliques et en a fait une critique du point de vue de la vraie religion telle que l'auteur l'entend. Il n'a pas remarqué que la question ne mentionnait pas seulement la recommandation de la religion, mais aussi *sa défense* en face de ses contempteurs et de ses ennemis. Il a pris ensuite le mot de *religion* dans un sens absolu, au lieu de l'entendre de la religion des auteurs bibliques eux-mêmes. Il en est résulté un double désavantage. D'une part, en traitant les écrits bibliques il s'est beaucoup trop étendu sur ce qui n'appartenait pas à son sujet, tandis qu'il a passé sous silence ou n'a discuté que fugitivement des

livres ou des parties de livres qui ont un caractère décidément apologétique, par la raison qu'ils ne lui semblaient pas consacrés à la prédication religieuse. D'autre part, la critique de l'auteur a pris une fausse direction. Ne jugeant pas les auteurs bibliques d'après leur temps, mais d'après son acception de la religion, l'auteur a porté sur eux un jugement qui pour être toujours sérieux et presque toujours digne dans son expression, n'a pas laissé d'être quelquefois dénué d'équité et de porter en général un caractère subjectif très accusé. Il était naturel que les directeurs fussent partagés sur mainte appréciation de l'auteur et en général sur sa critique historique. Mais ils s'accordaient à affirmer qu'une pareille critique des convictions religieuses des écrivains bibliques, devait rester pour le compte de l'auteur ; qu'elle ne répondait pas à l'intention de la question et que la Société ne pouvait ni la recommander ni la sanctionner. Il ne pouvait donc être question ni de couronner ce mémoire, ni de l'insérer dans les œuvres de la Société. Cependant les directeurs ont voulu donner à l'auteur une preuve de la sympathie que leur ont inspirée plusieurs parties de son travail et l'esprit de sérieux qui l'a animé dans celles-là même qui soulèvent de graves objections. En conséquence, si l'auteur veut déclarer son nom, il pourra recevoir la somme de 250 florins (500 francs environ), avec l'autorisation de disposer librement de son mémoire.

Les directeurs conclurent de retirer les deux questions proposées en 1885 et de mettre au concours les deux nouvelles questions suivantes :

I. Quel est l'état actuel de la question synoptique ?

II. On demande un mémoire scientifique, présentant un tableau historique du culte protestant et une appréciation de sa valeur au point de vue des idées et des besoins religieux actuels.

On attend les réponses jusqu'au 15 décembre 1888. Passé ce terme, on ne s'en occupe plus.

On accepte jusqu'au 15 décembre 1887 les réponses aux questions proposées en 1886 sur *la considence* et sur *la discipline doctrinale* de *l'Eglise réformée néerlandaise.*

Pour une réponse satisfaisante à chacune des questions

ci-dessus mentionnées, la Société décerne le prix de *400 florins* (800 francs environ) ou, au choix des lauréats, soit la médaille d'or de la valeur de 500 francs avec 300 francs en argent, soit la médaille d'argent avec 710 francs environ en argent.

Les mémoires couronnés sont insérés aux œuvres de la société et publiés par elle.

Une partie du prix peut être accordée au concurrent ; mais cette attribution n'a lieu qu'avec le consentement de l'auteur et l'insertion de son mémoire aux œuvres de la société n'en est pas inséparable.

Les mémoires, pour être admis au concours, doivent être écrits *distinctement* en hollandais, en latin, en français ou en allemand (avec le caractère romain). On ne tient aucun compte des travaux qui n'observent pas cette règle.

Les auteurs n'indiquent pas leurs noms mais signent leurs mémoires d'une épigraphe et les font parvenir avec un bulletin cacheté, renfermant leurs noms et leurs domiciles, *franco*, au secrétaire de la Société, M. A. Kuenen, professeur de théologie à Leide.

Les mémoires couronnés insérés aux œuvres de la société ne peuvent être ni réédités ni traduits sans l'autorisatien des directeurs.

Les auteurs peuvent publier leurs mémoires que la société ne publie pas ; cependant leurs manuscrits demeurent la propriété de la société, à moins qu'elle ne juge à propos de les céder aux auteurs qui en manifestent le désir.

Nécrologe de 1887.

L'Allemagne protestante a été relativement épargnée. Au commencement de l'année, le 8 février, est mort à Berlin le pasteur *Gustave Lisco*, né en 1819. Il se rattachait à la « gauche de Schleiermacher. » Membre distingué du *Protestantenverein*, il a longtemps collaboré à la *Gazette ecclésiastique protestante*, organe du libéralisme dans l'Allemagne du nord. On a beaucoup parlé de lui il y a vingt ans, à l'occasion d'une discussion

publique qu'il eut avec un sien collègue, le pasteur Knak, qui soutenait la thèse de la rotation du soleil autour de la terre. — Le 8 novembre est décédé à Halle *Constantin Schlottmann*, né lui aussi en 1819. Successivement chapelain d'ambassade à Constantinople, puis professeur à Zurich, à Bonn et Halle, il s'est fait un nom par son commentaire sur Job (1851) et par diverses publications épigraphiques. Sa réputation scientifique a quelque peu souffert de la ténacité qu'il a mise à soutenir l'authenticité des fameuses « poteries moabites. » Dans les dernières dix années il s'est occupé soit d'apologétique (contre Strauss, « le romantique du paganisme »), soit de polémique (contre l'ultramontanisme, dans son *Erasmus redivivus*, écrit en fort beau latin), soit de la revision de la Bible de Luther. Par sa théologie et ses vues en matière d'Eglise, il appartenait au parti du centre, comme la plupart de ses collègues de la faculté de Halle.

Au commencement de décembre, l'université de Leipzig a perdu un de ses professeurs les plus éminents, *Gustave Théodore Fechner*, né en 1801, pendant plus d'un demi-siècle professeur de physique. Comme littérateur il était connu sous le pseudonyme du « docteur Mises. » Ecrivain très fécond, malgré ses yeux malades, il s'est fait connaître surtout par sa thèse que l'espace a plus de trois dimensions, sa théorie des atomes, ses éléments de psychophysique (1860), ses écrits sur « la question de l'âme » (1861) et « les trois motifs de croire. » (1863.) Observateur sagace et fin humoriste, penseur original et nature profondément religieuse.

En Suisse, nous avons eu à déplorer la mort prématurée d'un jeune théologien plein d'avenir, *Rodolphe Ruetschi*, né en 1851, mort le 2 mars comme pasteur à Münchenbuchsée (Berne), professeur de religion à l'école normale de Hofwyl et privat-docent à l'université de Berne. Nos lecteurs ont eu connaissance, par des analyses détaillées, de deux de ses ouvrages : son mémoire, couronné par la société de la Haye, sur « l'histoire et la critique de la doctrine ecclésiastique de la perfection originelle et de la chute » (1881) et son rapport sur le « principe du protestantisme évangélique. » (1879.) Sa leçon inaugu-

rale à la faculté de Berne sur la doctrine de la « religion naturelle et du droit naturel » a été publiée dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie* de 1884, et peu après sa mort a paru, dans la *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz* un beau travail sur « les controverses de la dogmatique scientifique actuelle. » Disciple d'Immer et de M. Nippold, Ruetschi était avec conviction de l'école du « milieu. » Pendant plusieurs années il fut le principal rédacteur de l'organe de cette tendance dans la Suisse allemande. La mort l'a empêché de terminer la nouvelle édition de l'*Histoire des dogmes*, de Hagenbach, dont l'élaboration lui avait été confiée.

L'Eglise luthérienne du Danemark a perdu un de ses évêques, *Detlev Gothard Monrad*, décédé à Nykiöbing le 28 mars après une vie singulièrement mouvementée. Né en 1811 à Copenhague de parents norvégiens, tour à tour théologien, journaliste politique, simple pasteur, ministre des cultes (1848), évêque de Laaland et de Falster, premier ministre (1860), avec le portefeuille de l'intérieur, échangé bientôt contre celui des finances ; colon dans la Nouvelle-Zélande (1864) ; de rechef pasteur de campagne (1869), pour la seconde fois évêque de Laaland (1871), — avec cela auteur de toute une série de publications théologiques et ascétiques (entre autres sur le symbole apostolique, sur Valla et le concile de Florence, sur « le monde de la prière »), — cet homme extraordinaire offre le rare exemple d'une alliance intime entre la piété la plus profonde, qui semble ne pouvoir être que la fille du recueillement, et les agitations d'une vie politique militante au service des idées progressives les plus avancées.

En France, les amis des études philosophiques ont enregistré avec regret la mort de M. *Caro*, de l'Académie française, décédé le 13 juillet.

En fait de catholiques marquants, rappelons d'abord l'ex-général des jésuites *Beckx*, mort à Rome le 4 mars (trois jours après le secrétaire d'Etat Jacobini) à l'âge de 92 ans. Il a eu la plus grande part aux progrès rapides de son ordre depuis le milieu de ce siècle, à la victoire du romanisme au sein de l'Eglise catholique et à la proclamation du dogme de l'infailli-

bilité. On sait qu'à ce Belge a succédé, dès 1884, le Valaisan Anderlédy. — Le 17 novembre est décédé à Strasbourg le doyen d'âge de l'épiscopat allemand, le Dr *Räss*, auteur d'un ouvrage en douze volumes sur les protestants qui ont passé au catholicisme depuis les temps de la réformation. — Comme par une ironie de la Providence, la mort a jeté la même année son dévolu sur un ancien prêtre qui était à l'antipode de l'ultramontanisme. *Jean Ronge*, depuis de longues années domicilié à Darmstadt, est décédé le 26 octobre à Döbling, près Vienne, au retour d'un voyage en Hongrie. Destitué en 1843 de son office de chapelain à Breslau à cause d'un article dirigé contre la curie; anathématisé l'année suivante pour avoir protesté auprès de l'évêque de Trêves contre l'adoration de la « sainte tunique sans couture, » il essaya de fonder une Eglise nationale catholique-allemande. Plusieurs le saluèrent alors comme un nouveau Luther. En 1848 il fit cause commune avec la démagogie et, malgré son alliance avec la secte protestante des Amis de la lumière, eut le chagrin de voir de jour en jour décliner son œuvre, qui d'une Eglise n'avait guère que le nom. Il s'est éteint dans l'isolement et l'oubli.

Combien différente a été la carrière des deux hommes qu'il nous reste à mentionner! Leur œuvre et leur influence n'a cessé de grandir; elle s'est même étendue bien au delà des limites de leur champ d'activité immédiat. Nous voulons parler de deux Américains. L'un, *Henry Ward Beecher*, né en 1813, mort à Brooklin le 8 mars, est trop connu pour que nous ayons besoin de rappeler ses titres. (Ses conférences sur la prédication ont été analysées dans cette Revue, année 1882.) L'autre, *Charles Ferdinand Guillaume Walther*, mort à Saint-Louis le 7 mai, n'est pas arrivé à une célébrité aussi universelle. Il n'en a pas moins exercé une réelle puissance et a sa place marquée dans l'histoire du protestantisme aux Etats-Unis. « Faire des hommes, reconstituer la vraie humanité » par le moyen d'une prédication appropriée aux besoins de l'époque actuelle, voilà l'idéal du congrégationaliste Beecher. Walther, lui, avait une autre ambition, celle de reconstituer une vraie Eglise sur les bases d'un confessionalisme luthérien poussé

aux dernières conséquences. Né en 1811 dans la Saxe royale, où il exerça quelque temps le pastorat, il émigra en 1838, à la suite du pasteur Stephan, de Dresde, qui se trouvait trop à l'étroit dans les cadres de son Eglise nationale. Après avoir démasqué l'immoralité de cet homme aux allures dictatoriales et sectaires, ce fut Walther qui sauva la petite colonie luthérienne du désespoir et de la ruine, et en fit avec le temps le centre de tout un organisme ecclésiastique. Grâce à lui, le « synode du Missouri » est aujourd'hui le rempart du luthéranisme de la plus belle eau. Il a remis en honneur le pouvoir des clefs dans toute sa rigueur et renouvelé la doctrine du serf-arbitre qu'avaient abandonnée les disciples de Luther. Les luthériens d'Allemagne eux-mêmes ont subi l'ascendant de cette puissante personnalité. Nous nous doutons à peine, nous autres réformés de langue française, de toutes les discussions que ces « Missouriens » ont provoquées au sein des conférences pastorales et dans les colonnes des journaux religieux d'outre-Rhin.

Deux nouvelles Revues théologiques françaises.

Revue de théologie pratique et d'homilétique, paraissant dès juillet 1887, par livraisons *trimestrielles* de 80 pages, sous la direction de M. Gédéon Chastand, pasteur à Sumène (Gard). Ce recueil fait rentrer dans son programme : 1° Les questions d'économie politique et de science sociale dans leur rapport avec le ministère évangélique ; 2° des études concernant la cure d'âmes, l'évangélisation, la prédication, le catéchuménat, les écoles du dimanche, etc ; 3° des correspondances religieuses des divers pays d'Europe et d'Amérique ; 4° une revue française et étrangère de tous les livres de nature à intéresser les pasteurs ; 5° une revue du mouvement catholique en France ; 6° des notes homilétiques et des plans de sermons inédits ; 7° des nouvelles diverses de la France et de l'étranger.

Annales de bibliographie théologique, recueil *mensuel* publié sous la direction de MM. A. Jundt, L. Massebieau, E. Ménégoz, F. Puaux, A. Sabatier. Le premier numéro, de 16

pages, a paru le 15 janvier 1888. Cette publication, étrangère aux préoccupations ecclésiastiques, aspire « à devenir un instrument de travail pour tous ceux qui désirent se tenir au courant du progrès des sciences religieuses en France et à l'étranger. La critique et l'analyse des livres nouveaux pourront fournir d'utiles informations aux amis des sciences théologiques qui, dans leur éloignement des milieux scientifiques, ne peuvent suivre de près le mouvement de la science contemporaine. » Les travaux de notre théologie de langue française seront étudiés avec un intérêt particulier. Devise : ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ, ἐν λόγῳ ἀληθείας.

Nous saluons l'apparition de ces deux nouveaux recueils, en qui nous voyons, non des rivaux, mais des collaborateurs. Nous sommes des premiers à reconnaître que, chacun à sa manière, ils viennent *combler une lacune.* Répondent-ils à un *besoin généralement senti ?* C'est ce que ne tardera pas à montrer l'accueil qui leur sera fait par notre public théologique. Si nous en croyons notre expérience, il est plus facile de trouver des collaborateurs et des lecteurs que de gagner un nombre suffisant d'abonnés. Peut-être viendra-t-il un temps où l'on se demandera si, dans l'intérêt de tous, il ne vaudrait pas mieux concentrer davantage les forces éparses de notre protestantisme de langue française. En attendant, nous aimons à voir dans cette multiplication des « instruments de travail » le symptôme réjouissant d'un réveil de la vie théologique. Notre vœu et notre prière, c'est que ce réveil porte des fruits plus réels et plus durables que tant de *réveils* dits religieux, qui font grand bruit et tiennent si mal leurs promesses.

Prix Humbert.

Ce prix de philosophie, de la valeur de 2000 fr., que l'Université de Genève est appelée à décerner, a été attribué récemment à M. Georges Fulliquet, docteur ès sciences et étudiant de la faculté de théologie. Le sujet mis au concours était celui-ci: *Etude comparative des philosophies de Hume et de Condillac.* Rapporteur : M. Paul Duproix.

Statistique du personnel étudiant dans les facultés de théologie de l'Allemagne.

Il y a dix ans le chiffre des étudiants en théologie dans les universités allemandes était descendu à environ 1540. Au bout de cinq ans il était déjà remonté à près de 2650. D'après le dernier recensement dont nous ayons eu connaissance, celui du semestre d'été 1887, il dépassait 4800.

En ce qui concerne spécialement les neuf universités prussiennes, on a vu le nombre des théologiens s'élever, dans cet espace de temps, de 654 à 2802. La faculté qui a le plus bénéficié de ce mouvement ascendant est celle de Greifswald; de 30, le nombre de ses élèves est monté à 383. Ensuite viennent Königsberg et Marbourg, qui en ont cinq fois plus qu'il y a dix ans; puis Berlin et Göttingue qui ont vu l'une quadrupler l'autre tripler la quantité de leurs nourrissons. Et la qualité ??...

BULLETIN

THÉOLOGIE

E. Bœhl. — Exposé de la doctrine chrétienne, sur la base de la dogmatique ecclésiastique réformée[1].

A plus d'une reprise, la *Revue de théologie et de philosophie* a déjà parlé du Dr Bœhl, un des rares théologiens actuels demeurés rigoureusement fidèles à l'orthodoxie réformée du XVIe et du XVIIe siècle[2]. En 1884, par la publication d'un ouvrage *Von der Incarnation des göttlichen Wortes* (Wien), il préludait en quelque sorte à la publication de sa dogmatique.

Nous ne l'avons point encore étudiée comme elle le mérite; et cependant nous ne saurions tarder davantage à annoncer, tout au moins, un pareil ouvrage, empreint d'une foi profonde aux saintes Ecritures, d'une vaste érudition relative aux temps passés non moins qu'à notre époque, et d'une véritable aptitude dogmatique. Plusieurs de nous ont l'avantage de connaître le savant professeur, qui a passé, il y a quelques années, sur nos rives. Il continue à nous envoyer ses livres, désire que nous en rendions compte et, comme fils de la vieille Genève, nous aimons à constater son respect et son admiration pour le

[1] *Dogmatik. Darstellung der christlichen Glaubenslehre auf reformirt kirchlicher Grundlage*, von Eduard Bœhl, Dr der Philos. und Theol., Prof. an der k. k. evangelisch-theologischen Fakultät in Wien. Amsterdam, Leipzig, Basel, 1887. in-8. 654 S.

[2] Voir en particulier 1875, p. 311; 1879, p. 175.

grand réformateur. Parmi les singularités du temps présent, si fécond en contrastes, c'en est bien une que de voir un professeur de théologie dans une faculté protestante de Vienne se dresser ainsi dans la mêlée théologique de notre époque comme un calviniste aussi courageux que distingué. M. Bœhl, si nous ne nous trompons, originaire de la Prusse rhénane, ce foyer toujours vivant de l'antique foi réformée, cette Ecosse et cette Angleterre de l'Allemagne, se rapproche encore de nous à d'autres égards, car c'est comme privat-docent à l'université de Bâle qu'il a débuté dans la carrière professorale.

Sa dogmatique se compose d'une introduction et de cinq grandes parties : *Théologie* proprement dite ou doctrine de Dieu, *anthropologie* ou doctrine de l'homme, *sotérologie* ou doctrine de la personne et de l'œuvre du Rédempteur, *sotériologie* ou doctrine de l'appropriation de la rédemption par le moyen du Saint-Esprit, *eschatologie*. Division très simple et qui, pour l'essentiel, nous paraît encore la meilleure.

Il nous faut bien parler d'abord de l'*introduction*, quoiqu'elle nous paraisse fort incomplète, et cela quand même nous pensons comme l'auteur, que les prolégomènes de la dogmatique sont d'ordinaire beaucoup trop chargés. Elle se compose d'un premier chapitre, d'une dizaine de pages, sur l'idée de la dogmatique, — d'un second, beaucoup plus long, dans lequel l'auteur passe en revue les théories de quelques-uns des principaux dogmaticiens modernes sur les sources de la dogmatique[1], mais dans le but avoué de montrer qu'on ne pourrait faire route avec eux, ni examiner chemin faisant leurs divers points de vue, — et d'une simple petite page où l'auteur résume les principes qui présideront à sa dogmatique.

Ainsi cette introduction manque presque entièrement d'une théorie positive sur ces principes et spécialement sur le grand principe, pour Bœhl comme pour nous, celui des saintes Ecritures comme source principale et comme seule norme absolue du dogme. L'ancienne dogmatique réformée, à laquelle il est

[1] Schleiermacher, Ritschl, Biedermann et Lipsius; (beaucoup plus brièvement) Thomasius, v. Hoffmann, Philippi, Dorner, Frank. Pas un mot sur C.-J. Nitzsch, et presque pas un sur J.-T. Beck.

si heureux de se rattacher, débutait cependant, à en juger par la dogmatique purement historique de Heppe, par traiter *de theologia naturali et revelata, de scriptura sacra, de fundamento doctrinæ scripturæ sacræ*, et nous croyons que c'était avec raison. M. Bœhl s'occupe bien, lui aussi, de l'Ecriture sainte dans la quatrième partie, à propos de l'appropriation du salut (p. 439-454). Mais ce sujet aurait dû être déjà traité dans les prolégomènes et même y trouver sa principale tractation.

Il est à regretter que l'auteur n'insiste nulle part sur la grande distinction à faire entre la Révélation historique, principe du dogme chrétien, et la sainte Ecriture, document inspiré de cette révélation.

Il semble aussi qu'après avoir proclamé avec énergie (p. XIV) le devoir pour le dogmaticien de n'admettre que l'autorité de la Bible, indépendamment des décisions de l'Eglise, il se contredise en quelque sorte, en n'hésitant point à dire que le dogmaticien « dépend complètement de l'Ecriture sainte et du contrôle des confessions de foi de son Eglise. » (P. 1. Comp. p. LVII.) Il aurait fallu tout au moins expliquer dans quel sens et dans quelles limites l'autorité dogmatique de la Bible peut être ainsi associée à celle de l'Eglise.

La première partie traite tour à tour de l'existence de Dieu, de la Trinité, de l'activité divine à l'égard du monde (décret, création, Providence, miracle, anges). Il est assez caractéristique que les perfections morales de Dieu soient étudiées dans cet ordre : amour, justice, sainteté. A propos de la Trinité, il s'occupe d'abord de la Trinité économique, puis de la Trinité ontologique, et, sur ce dernier point, nous paraît trop enchaîné à l'ancienne formule : une seule essence et trois personnes. Nous avons peine à comprendre comment il peut dire (p. 122) que « ce qu'il y a de mieux, c'est de reproduire l'enseignement ecclésiastique de la Trinité, en se servant le moins possible des expressions scolastiques et dans une forme purement biblique. » Au nom de la Bible et des expériences de siècles déjà nombreux nous voudrions plus de hardiesse à l'égard du scolasticisme des formules ecclésiastiques.

Quant à la seconde partie, nous nous bornerons à deux re-

marques. D'un côté, il nous semble bien hasardé de maintenir que l'homme sortant des mains du Créateur n'était pas seulement innocent, mais « vraiment saint » (p. 160) « parfait » (p. 177 : der Mensch stand da in Vollkommenheit). D'autre part, la déchéance morale de l'homme à la suite de la chute ne nous paraît point telle qu'on ne puisse rapporter Rom. VII, 7-24 à l'homme déchu dans ses rapports avec la loi. Bœhl, à la suite de Calvin, se croit obligé de rattacher à l'homme régénéré l'état si tragique décrit dans ces versets.

La troisième partie est celle qui nous paraît la plus distinguée, moins toutefois à cause de ce qu'elle renferme sur la personne du Rédempteur, que pour la manière dont son œuvre est exposée. Sur le premier point, Bœhl nous paraît innover malheureusement quand il voit dans Jean I, 14 : « la Parole est devenue chair », non seulement son incarnation, mais encore son introduction « dans notre état d'éloignement de Dieu, ou dans la nature qui a péché. » (p. 229). De plus, si nous comprenons que Bœhl ne soit satisfait ni par l'enseignement actuellement le plus en vogue sur la *kénosis*, ni par le point de vue de Dorner, nous ne comprenons guère comment il peut s'en tenir à l'ancien point de vue réformé et aux formules du concile de Chalcédoine et de Léon le Grand. (P. 330 : Bischof Leo der Grosse præcisirte für immer den orthodoxen Lehrausdruck. Comp. p. 332.) Le sujet qui nous paraît le mieux étudié dans cette troisième partie et même dans tout l'ouvrage, c'est l'expiation. C'est là que l'auteur, tout en visant spécialement Ritschl, nous semble déployer à la fois le plus d'indépendance et le plus de fidélité biblique : il combat à la fois, d'un côté, ceux qui voient surtout dans le principe de l'œuvre rédemptrice l'amour de Dieu et dans le but de cette œuvre, le relèvement de l'homme, de l'autre, Anselme et ses disciples postérieurs.

La descente de Christ aux enfers selon le symbole dit apostolique désigne, pour Bœhl comme pour Calvin, les souffrances du Rédempteur, en particulier sur la croix (p. 424).

Les deux dernières parties se ressentent beaucoup de l'imperfection avec laquelle elles étaient déjà traitées dans l'an-

cienne dogmatique réformée et en général dans l'ancienne dogmatique protestante.

Nous signalerons comme singularité étrange que la sanctification est envisagée comme un premier degré et sous la rubrique de la glorification. Cela doit se rattacher au caractère par trop secondaire de l'anthropologie du dogmaticien.

Dans la même quatrième partie, la réprobation apparaît comme « le revers et la conséquence nécessaire de l'élection. » (P. 539.)

Quant à la cinquième partie, elle ne compte que vingt et une pages, dans lesquelles il est successivement question de la survivance de l'homme après la mort, du retour du Christ, de la résurrection des morts, du jugement dernier et de l'éternel salut.

Selon Bœhl (p. 597), le règne de mille ans appartient à l'ère chrétienne actuelle; les liens de Satan dont il est parlé Apoc. XX, 2 désignent l'enchaînement du Prince des ténèbres, qui résulte déjà du gouvernement de Jésus.

Signalons encore que Bœhl estime (p. 609) que « le nouveau corps des damnés » ne sera pas moins incorruptible que celui des élus « comme étant destiné à supporter des peines éternelles. »

« Depuis les œuvres dogmatiques de Wyttenbach et de Stapfer dans la quatrième dizaine d'années du siècle précédent, dit notre auteur dans une courte préface, aucune dogmatique réformée n'a été publiée, et depuis la septième dizaine d'années du même siècle toute production tarit dans ce domaine, comme le dit Schweizer. On pourrait avec encore plus de droit appeler Heidegger (1698) le dernier dogmaticien réformé. » Cette appréciation fait bien ressortir le strict calvininisme de Bœhl, et encore, même à ce point de vue, est-elle exacte ? Parmi les dogmatiques réformées postérieures à Heidegger, ne faut-il donc compter, outre celles de Wyttenbach et de Stapfer, ni les œuvres dogmatiques de Jonathan Edwards (1703-1759), ni la *Théologie systématique* de Ch. Hodge (1797 ou 1799-1878), ni la *Théologie chrétienne* et la *science du salut* de Bénédict Pictet (1655-1724), ni la *Christliche Dogmatik* d'Ebrard (1re édition, 1851, 1852), ni la Dogmatique de van

Osterzee, parue d'abord en hollandais de 1870 à 1872, traduite en anglais en 1874 ? Assurément toutes ces dogmatiques ne sont pas également calvinistes, il en est même qui ne le sont pas du tout, et cependant ne méritent-elles pas toutes d'être appelées des dogmatiques réformées ? Bœhl est trop porté comme Baur et Schweizer, à identifier ce qu'on appelle le calvinisme et l'ancienne théologie réformée. Et cependant il semble qu'on devrait distinguer même entre ce calvinisme et l'enseignement personnel de Calvin. Son enseignement n'est-il pas en réalité plus riche et moins raide que celui de l'école qui en est résultée ? Il n'est pas toujours si facile qu'on pourrait l'imaginer de résumer en une formule brève, nette et complète les explications de celui qui fut incontestablement un des grands docteurs de la chrétienté.

Dans la même préface, Bœhl dit encore en parlant de l'ancienne théologie réformée : « Un bijou qui est resté longtemps dans la poussière n'en demeure pas moins un bijou, et celui qui le trouve s'en réjouit et il a hâte d'annoncer à « ses voisins » ce qu'il a trouvé. » Cette comparaison rend aussi bien compte du caractère général de la dogmatique de Bœhl. Tandis que Schweizer a fait connaître notre ancienne théologie réformée avec respect, mais sans grande sympathie, Bœhl l'expose avec le plus vif enthousiasme, il s'y sent très cordialement uni, mais il se borne presque à l'exposer.

« Tout scribe versé dans le royaume des cieux, a dit le Seigneur, est semblable à un maître de maison qui tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes. » M. Bœhl ne tire guère de son trésor que des choses anciennes. Le défaut contraire n'est que trop fréquent à notre époque, mais il n'en est pas moins vrai que ni l'un ni l'autre extrême n'est conforme à la parole du Seigneur.

Nous aussi, nous avons de la sympathie pour notre ancienne théologie réformée, nous pensons qu'il y a toujours là beaucoup à apprendre, mais nous ne saurions nous y enfermer, nous souffrons de ses étroitesses, de ses lacunes, de ses excès et des duretés qui en résultent. A son école même, nous avons appris à étudier avant tout la Bible, et c'est au nom de la Bible, seule

toujours ancienne et toujours nouvelle, que nous pensons que la vraie dogmatique réformée de notre époque doit être moins étroitement liée que celle dont nous rendons compte, à notre glorieux passé, afin de pouvoir exprimer plus purement encore et plus complètement la sainte vérité révélée en Jésus-Christ. Nous n'aspirons du reste qu'à réaliser quelques progrès de plus dans l'intelligence de cette vérité, dont les anges eux-mêmes ne se lassent pas de sonder les profondeurs.

Nous n'en sommes pas moins très reconnaissant envers le digne professeur de Vienne pour son vaillant et beau travail. Il y a une vraie jouissance et un riche profit à se retremper avec lui dans la foi théologique de nos pieux ancêtres, en général tout autrement plus profonde, plus virile, plus claire et plus conséquente que celle des générations auxquelles nous appartenons. Leur foi théologique n'est-elle pas trop souvent superficielle, énervée, indécise et vacillante? Et où sont donc actuellement les grands théologiens, aussi forts par la pensée que par le caractère?

L. Th.

Jean Réville. — La religion a Rome sous les Sévères[1].

L'ouvrage que nous annonçons a valu à son auteur le grade de docteur en théologie avec distinction. Il se propose de fournir une contribution sérieuse à l'histoire du christianisme des trois premiers siècles en dépeignant la situation religieuse du paganisme pendant la période qui précède l'avènement officiel du christianisme. C'est le tableau du paganisme depuis la mort de Commode (192) jusqu'à l'avènement de Décius (249) ; c'est une période de cinquante années qui se caractérise par les règnes successifs de Septime Sévère, de Caracalla, d'Héliogabale et d'Alexandre Sévère[2]. Le renoncement absolu et la grande tristesse de Marc Aurèle avaient été impuissants à renouveler la société humaine. Commode

[1] Paris, Ernest Leroux, 1886.

[2] On se demande pourquoi l'auteur après avoir dit qu'il « faudrait y rattacher Gordien et Philippe l'Arabe qui relèvent des mêmes tendances que les Sévères » (pag. 7) n'a pas dit un mot de leurs règnes.

s'était jeté dans une dissolution sans frein. Mais avec Septime Sévère s'ouvre une nouvelle période de l'histoire romaine. Sous le despotisme militaire exercé tour à tour par des Africains, des Syriens ou des Germains, la société proprement romaine est débordée et le cosmopolitisme domine ; Rome et le monde se confondent ; au-dessus de la loi nationale règne la loi naturelle ; c'est l'âge du droit romain ; un idéal moral plus élevé se fait jour ; le goût des arts est vif ; l'enseignement littéraire se développe ; et sans rien approfondir on est curieux de tout. La religion est le grand souci du IIIe siècle ; le voltairianisme de Lucien est vaincu ; tout le monde est croyant et pratique ; la conscience de la fin du monde antique fait chercher les consolations du monde suprasensible et par la combinaison des divinités les plus diverses on donne naissance au *syncrétisme* religieux.

C'est ce syncrétisme de la première moitié du IIIe siècle que notre savant auteur retrace dans la première partie de son mémoire ; la seconde est consacrée aux tentatives de réformes religieuses à la cour des Sévères.

I

Trois éléments principaux constituent la religion païenne à Rome au IIIe siècle.

Le premier est naturellement *gréco-romain* ; dans la vie publique comme dans la vie privée ces traditions se maintenaient, le culte des empereurs était sévèrement observé ; le chef de l'empire était considéré comme une seconde providence ; chaque individu avait son génie gardien auquel il offrait ; la famille, la cité, l'empire romain avait chacun le sien ; les vertus et les fonctions étaient personnifiées, *virtus*, *libertas*, *spes*, *pietas*, et formaient autant d'esprits intermédiaires entre la divinité et les hommes. Bref au culte des dieux et à celui des empereurs se joignait celui des génies.

Le second élément est d'origine *orientale* : ce sont les divinités *alexandrines*, les plus influentes et les plus populaires à Rome. Isis, personnification du principe de vie dans la nature, la déesse de la fécondité, est à la fois la protectrice du commerce, la patronne de la navigation et surtout des fonctions féminines. Son clergé nombreux, ses offices réguliers, ses fêtes fastueuses, ses prétentions à la sainteté et à la possession de révélations supérieures exerçaient une grande fascination sur des empereurs tels que Commode et Caracalla autant que sur des rhéteurs comme Apulée. Au culte d'Isis

se rattache celui d'Anubis et surtout celui de Sérapis, le dieu de la vie dans le monde terrestre et dans le monde des morts. Protecteur de la santé pour le grand nombre, protecteur des lettres pour l'élite intellectuelle, ce dieu alexandrin avait de quoi satisfaire tout le monde. Il tend à prendre le premier rang à Rome.

Après le culte alexandrin il faut signaler le culte *phrygien*. C'est le culte de la Grande Mère et de son favori Attis, datant déjà à Rome de l'époque de la seconde guerre punique. C'est le culte phrygien dans toute son impureté, surtout à l'occasion de la grande fête du printemps. Parmi ses diverses pratiques on remarque surtout le taurobole, c'est-à-dire le baptême purificateur par le sang d'un taureau « Le fidèle, revêtu de la toge gabienne, coiffé de la mitre et d'une couronne d'or, était introduit dans une fosse au-dessus de laquelle était appliquée une planche à claire-voie. Les serviteurs amenaient un taureau enguirlandé ; un prêtre le tuait en lui plongeant un glaive dans le cou, et le sang qui s'écoulait de la blessure ruisselait à travers les trous et les rainures du plancher sur le pénitent. Quand tout le sang avait coulé, la bête était enlevée et le fidèle sortait de la fosse, tout souillé de sang, mais persuadé que ce baptême d'un nouveau genre l'avait régénéré et lui assurait une nouvelle vie. »

Enfin, parmi les cultes orientaux à Rome figure le culte *syro-phénicien*. Ici nous mentionnons la Dea Syra de Hierapolis en Syrie, décrite par Lucien et la Dea virgo ou Juno cœlestis de Carthage.

Le troisième et dernier élément du syncrétisme religieux du IIIe siècle à Rome c'est le culte *persan*, connu sous le nom de mithriacisme. Mithra c'est le soleil invincible qui triomphe de l'hiver et des ténèbres, la source de toute vie et son protecteur, le garant de l'immortalité. L'immolation du taureau par Mithra constitue certainement l'expression la plus haute et la plus saisissante du mithriacisme, et la plus imposante pratique de ce culte fut le bain purificateur administré dans le taurobole par le prêtre. C'était la communication d'une vie nouvelle. Au reste ce culte avec ses théories sur l'évolution des âmes et ses procédés pour assurer leur retour vers le monde supérieur en fait un gnosticisme païen. Desservi par un clergé nombreux, il se répandit avec une extrême rapidité au point de mettre momentanément en danger le triomphe du christianisme. Mais l'échec de la restauration païenne entreprise par Julien anéantit ces beaux succès et fit disparaître la religion mithriaque de la scène du monde occidental.

II

Après avoir rappelé le phénomène religieux du IIIe siècle à Rome il importe de l'apprécier.

On se demande comment des cultes si variés pouvaient vivre ensemble, communiquer ensemble et même se confondre? C'est que chaque dieu est pour son adorateur une expression du divin; en adorant son Dieu il a donc le divin... Ajoutez l'analogie des symboles, la ressemblance des rites et l'identité des pratiques, comme les guérisons surnaturelles attribuées à toutes les religions. N'oublions pas que l'enseignement était éclectique : chacun prend dans chaque culte ce qui lui convient et se fait sa religion; la foule instinctivement par besoin, les blasés, comme Commode, par le goût de distraction, les philosophes pour se créer un système. Plutarque est ici le maître par excellence : « Il y a, dit-il, une seule intelligence qui règne dans le monde ; il n'y a que les noms et les formes qui changent. Il n'y a qu'un Dieu ; les dieux particuliers sont des agents ; il faut donc leur rendre hommage. Les dieux divers servent à faire adorer Dieu qui est inaccessible. » Maxime de Tyr tient le même langage : « Qu'importe, dit-il, la diversité des cultes, pourvu qu'on connaisse les dieux, et qu'on les aime, qu'on en garde le souvenir. » Ce syncrétisme trouve son expression la plus complète dans le néoplatonisme, surtout à partir de Porphyre et de Jamblique.

D'où vient cette tendance ? D'abord les païens aiment à reporter sur leurs dieux les attributs qu'ils remarquent chez les divinités des autres. Ainsi Hérodote identifie Isis et Demeter, Osiris et Dionysos, Horos et Apollon Les Romains en font autant . Jules César et Tacite assimilent les dieux des Gaulois et des Germains aux dieux des Romains ; et en général dès l'origine de leur histoire ils sont fascinés par les dieux étrangers au point de se laisser envahir par eux. N'oublions pas que depuis longtemps l'invasion de la philosophie grecque avait engendré à Rome le scepticisme, ébranlé les croyances traditionnelles et ouvert la porte aux croyances étrangères, modifiées déjà par le contact de la civilisation grecque tant en Egypte qu'en Syrie[1]. Ajoutons que la religion romaine admettait un

[1] On trouvera sur ce sujet un article très intéressant : *le philosophe Carnéade à Rome* dans C. Martha, *Etudes morales sur l'antiquité*, 1883, pag. 61 et suiv.

grand nombre de dieux et de déesses dont la personnalité n'était pas fixée, génies, esprits qui n'avaient rien de concret. Or il est évident que ce pandémonisme se prêtait admirablement à toutes les combinaisons et à toutes les confusions. Disons enfin que la religion romaine était essentiellement cérémonielle et ne tenait pas à être fixée sur la personnalité du Dieu auquel elle adressait ses hommages. L'essentiel était qu'aucune infraction ne fût faite à la rigoureuse orthodoxie des cérémonies et des formules traditionnelles. On peut donc dire que Rome était destinée à devenir la capitale religieuse du syncrétisme universel.

Mais c'est peu d'indiquer les causes du phénomène qui nous occupe, il faut le caractériser. C'est le sentiment religieux qui renaît plus fort et plus vivant que jamais avec de nouvelles aspirations et de nouvelles exigences ; il absorbe toutes les autres tendances idéalistes de la nature humaine, la tendance au bien, au juste, au perfectionnement, voire même la passion de la science ; il est éminemment individualiste ; la préoccupation constante de la dévotion choisit ou combine. Un sentiment religieux aussi absorbant devait en l'absence d'une méthode scientifique sérieuse, provoquer une abondance de superstitions. Aussi jamais une société instruite et blasée ne vécut davantage dans le surnaturel. Chacun croit à toutes les merveilles et à toutes les folies ; tout le monde accepte les miracles ; on douterait plus des dieux que des miracles. Un aventurier se fera passer avec succès pour Alexandre le Grand ; un charlatan, Alexandre le Paphlagonien, réussira à se faire passer pour un dieu. On était persuadé qu'on pouvait par certaines pratiques et formules forcer les dieux à se conformer aux vœux de leurs adorateurs. Oracles, anges, apparitions tout y aidait. Qu'on ne se trompe pas cependant sur la nature de ce débordement de superstitions : il cachait des aspirations nouvelles, des besoins qui ne trouvaient pas leur satisfaction dans les religions traditionnelles. La religion a cessé d'être un devoir de famille ou une fonction nationale ; elle est devenue une affaire individuelle. On demande surtout l'assurance de la vie future et, ce qui est curieux, toutes les conceptions, même les plus grossières, renfermaient un élément moral ; des punitions pour les coupables, proportionnées à l'étendue de leurs fautes. A cette préoccupation de la vie future se rattache le mépris du monde et des biens terrestres. Ici se révèle l'influence grandissante de l'acétisme oriental ; c'est l'idéal de la sainteté ! On veut échapper aux souillures en les prévenant ou en se purifiant ;

il n'y a pas de qualification plus élogieuse que celle de *pius* ou *sanctus*. Ce n'est pas l'acception chrétienne du mot : violation volontaire et consciente de la volonté divine ; mais c'est une conviction morale qui offre les plus grandes analogies avec l'acception chrétienne : les mauvais penchants résultent non d'un mauvais emploi de la liberté, mais de la constitution humaine ; c'est le dualisme : la matière, source du mal, d'un côté ; l'esprit, source du bien, de l'autre ; c'est l'antidivin et le divin. La chute appartient à une existence antérieure ; l'union de l'âme et du corps est la punition d'une faute commise avant la naissance. Le premier devoir est donc de se purifier pour se réconcilier avec les dieux ; il faut faire pénitence, il faut expier l'impureté.

On ne saurait nier l'action moralisatrice du mouvement que nous étudions. C'est lui qui inspire de nombreuses réformes dans la législation : justice supérieure, adoucissement des conditions d'existence pour les faibles, les femmes, les enfants, les esclaves ; puis multiplicité de confréries religieuses en vue du secours mutuel, de conventicules d'amis ou d'élus ; tolérance mutuelle qui permettait aux adorateurs comme à leurs dieux de se supporter ; universalisme qui embrassait hommes et femmes, esclaves et libres, occidentaux et orientaux ; union plus intime des fidèles avec leurs dieux par le cœur et par l'esprit, jusqu'à faire perdre à l'âme exaltée la conscience du corps ; recherche de ce que nous appellerions aujourd'hui l'édification, qui relève, console, fortifie. Si la masse s'en tient aux formes extérieures du culte, on peut dire que l'élite des âmes religieuses s'élevait dans le syncrétisme à une grande hauteur de sentiment. Qu'on entende le néoplatonicien Maxime de Tyr sur la prière : « Toi, tu t'imagines que la prière du philosophe est une demande des choses qu'il n'a pas ; moi, je pense que c'est un entretien une conversation avec les dieux au sujet des biens existants et une manifestation de vertu. Le sage demande aux dieux non des richesses ou les charges publiques, mais la vertu de l'âme, la paix, une vie sans reproche et une mort sans crainte » Après cela il sera permis de s'inscrire en faux contre la tradition ecclésiastique qui nous représente la société gréco-romaine comme plongée dans une superstition et une erreur absolues jusqu'à ce que tout à coup, par on ne sait quel miracle, elle se convertit brusquement au christianisme.

Mais après avoir rendu hommage au sentiment religieux du syncrétisme païen, il faut bien reconnaître le vice originel qui le dé-

pare. Il lui manquait la simplicité, la naïveté, la jeunesse. C'est qu'on s'obstinait à faire marcher ensemble les traditions anciennes et les nouvelles convictions. On ne peut plus admettre à la lettre des légendes divines, et dans une absence complète du sens historique on recourt à ce qu'il y a de plus arbitraire, à l'allégorie. On est animé d'un spiritualisme passionné et l'on conserve les statues des dieux. Maxime de Tyr et Plotin s'ingénient à justifier une combinaison aussi incompatible. On vit ainsi dans un demi-jour en renonçant à la raison pour se livrer à l'intuition et à la révélation. On contracte le goût du mystérieux, on recherche le mystère. C'est dans les mystères que le symbolisme et l'allégorie triomphent en s'efforçant de révéler la sagesse profonde des anciennes légendes. On y affirmait d'autorité les vérités que la philosophie discutait ; on les représentait symboliquement dans de brillantes cérémonies, orgies repoussantes où se donnaient libre carrière l'enthousiasme religieux et l'enivrement des sens, les enfantillages de la piété et les plus hautes aspirations. Mais ici encore il sera bon de se souvenir, pour être équitable, qu'en religion, comme dans tous les autres domaines, les manifestations de la vie sont infiniment plus complexes que ne l'exigent en général nos systèmes.

III

Il ne suffit pas de se borner à l'étude générale des phénomènes religieux du IIIe siècle ; il faut examiner de plus près les tentatives de réforme qui furent entreprises de propos délibéré ou instinctivement dans les cercles syncrétistes les mieux connus.

La réforme qui attire ici avant tout notre attention, c'est la réforme néopythagoricienne.

Pendant quinze ans quatre Julie dirigèrent le monde civilisé. Julia Domna, femme de Septime Sévère et mère de Caracalla ; puis Julia Mœsa, sa sœur, femme de Julius Avitus, enfin les deux filles de celle-ci : Julia Sœmias, mère d'Elagabal et Julia Mamoa, mère d'Alexandre Sévère.

La plus remarquable est sans contredit Julia Domna, jeune syrienne d'Emèse, petite-fille d'un prêtre du temple du dieu Elagabal, riche et honorée, intelligente et ambitieuse, aussi distinguée par sa beauté que par son esprit philosophique et littéraire. Elle organisa un véritable salon, une réunion de beaux esprits, poètes, savants érudits, conteurs, jurisconsultes, philosophes, au milieu desquels

brillait Philostrate, le causeur préféré de l'impératrice. Les sophistes, représentants de la littérature et de la philosophie, tiennent le haut bout dans cette société, comblés de faveurs, orateurs critiques d'art ; ce sont des curieux à l'esprit ouvert à tous les sujets et désireux de connaître les mœurs, les usages, les croyances de tous les peuples ; ils s'occupent beaucoup de choses religieuses ; ils sont volontiers prêtres ; ils dissertent sur les dieux et sur les pratiques du culte. C'est dans cet entourage de Julia Domna que se fait la réforme néo-pythagoricienne. Philostrate, à l'instigation de l'impératrice, trace l'idéal religieux qui fût à la fois le révélateur et le modèle de la religion universelle, dans la vie d'Apollonius de Tyane, personnage historique à tel point idéalisé qu'entre le modèle primitif et le héros qui nous est présenté il n'y a guère plus de ressemblance qu'entre une esquisse à peine ébauchée et un tableau léché jusque dans ses moindres détails. Il est à proprement parler une création du sophiste, dans laquelle le brillant syncrétiste a personnifié l'idéal moral et religieux dont s'inspiraient autour de lui les beaux esprits de la cour des Sévères. Il est l'incarnation du paganisme réformé avec toutes ses grandeurs, mais aussi avec toutes ses faiblesses. Il est le Christ de ces païens avides d'une religion transformée et c'est bien véritablement un évangile que Philostrate a composé pour le glorifier. Cet effort a-t-il réussi ? Sans doute, grâce à Philostrate, le célèbre magicien d'autrefois a obtenu une réputation égale à celle des plus illustres représentants de l'antiquité. On lui érige des temples ; on salue en lui un dieu plutôt qu'un homme, on l'oppose à Jésus-Christ. On peut même dire que les principes fondamentaux de l'enseignement d'Apollonius trouvèrent leur réalisation dans le christianisme. Mais ce n'était pas là réussir de la façon dont les syncrétistes l'avaient compris. Il faut dire que leur réforme échoua : entre la franche et sublime inspiration de l'Evangile et l'enseignement élevé sans doute, mais singulièrement alambiqué d'Apollonius, la lutte n'était pas égale, pas plus qu'entre la puissante organisation du catholicisme triomphant et les décrépitudes des anciens organismes païens.

La tentative de la réforme pythagoricienne ne réussit pas ; celle de la réforme orientale fut-elle plus heureuse ? On va en juger.

Après que Caracalla eût été assassiné et que sa mère se fut laissé mourir de faim, Julia Mœsa, sa sœur, qui à l'ambition tenace joignait l'esprit politique, réussit à assurer le trône impérial à son petit-fils Elagabal, fils de Julia Sœmias, enfant de quatorze ans, acclamé

par les légions de Syrie parce qu'il était beau et parce qu'il était prêtre [1]. Le gouvernement romain dirigé par des femmes d'Emèse ! Un Baal affirmant cyniquement sa souveraineté à la barbe du Jupiter capitolin ! Et le sénat de Rome s'inclinant platement devant le dieu et devant son prêtre ! Quel romancier a jamais inventé de contrastes plus éclatants ? Nous avons ici le vieil esprit de Canaan contre lequel les prophètes se sont élevés avec tant d'énergie, l'esprit des Jésabel et des Athalie, ennemi irréconciliable des jahvistes. Le dieu d'Emèse était un dieu solaire, personnification du principe mâle et de la chaleur fécondante ; la glorification de la fécondité physique constituait l'essence du culte : l'hommage consista en scènes désordonnées et en voluptés sans frein. Le jeune empereur resta sous la pourpre le prêtre d'Elagabal et ne voyait d'autre avantage au pouvoir souverain que de célébrer avec plus de splendeur son culte. C'était tout simplement la transplantation du culte syrien en pleine ville de Rome avec toutes ses pratiques et toute son impudicité. Tous les dieux de Rome escortaient El-Gabal dans les processions. L'empereur lui-même se livrait à toutes les excentricités de sa monomanie sacerdotale. Finalement la suprématie du dieu Elagabal sombra dans les flots du Tibre avec le cadavre de son grand prêtre et le temple construit à Rome en son honneur ne fut plus qu'un sanctuaire entre tous ceux où le syncrétisme régnant se concentrait sur le culte du soleil.

Ainsi la tentative de réforme orientale à Rome échoua à son tour et la débauche religieuse de trois ans n'exerça directement aucune influence sur le développement religieux de la société romaine Mais comme symptôme des dispositions religieuses qui travaillent l'humanité civilisée au IIIe siècle, cette tentative est éminemment significative ; elle aspire, sans du tout s'en rendre compte, dans un culte déterminé à être le culte universel, comme les lettrés de la cour de Julia Domna avaient tenté de fonder, au moyen d'une vaste synthèse philosophique et religieuse, une religion définitive qu, convînt à la société syncrétiste et où tout le monde eût trouvé satisfaction. Mais au lieu de considérer tous les cultes comme autant d'expressions d'une vérité supérieure, Elagabal cherche l'unité dans la subordination de tous les cultes à un culte unique, le seul pur le sien, celui du dieu-soleil El-Gabal. S'il réunit dans son temple

[1] Son nom était Avitus, mais grand-prêtre du dieu d'Emèse, il n'a survécu dans la mémoire des hommes que sous le nom de son dieu, Elagabal dont on a fait Hélogabale. El-Gabal signifie le dieu Gabal.

tous les emblèmes des autres cultes, c'est surtout parce que le sacerdoce d'El-Gabal doit posséder et concentrer en lui-même le mystère de toutes les religions. Il ne veut pas supprimer les autres dieux : il veut simplement en faire les serviteurs du dieu, qui doit régner en monarque absolu [1]. L'avènement d'El-Gabal à Rome est le premier triomphe d'un dieu jaloux dans le monde occidental et comme un signe précurseur de l'avènement du monothéisme officiel.

Alexandre Sévère nous conduit à une dernière tentative de réforme dans le syncrétisme. C'est la réforme éclectique.

Après qu'Elagabal et sa mère eurent été tués par les soldats, la grand'mère Julia Mœsa et sa seconde fille Julia Mamoa avaient su prévenir le public et l'armée en faveur d'Alexianus qui portera désormais le nom d'Alexandre Sévère. Rarement l'histoire a enregistré un contraste aussi frappant que celui de ces deux cousins. A tous les vices de l'un correspondent toutes les vertus de l'autre. De même qu'Elagabal est un représentant attardé de l'impur esprit cananéen, de même Alexandre est le fruit le plus accompli de la civilisation raffinée dans une société syncrétiste. Sa mère Julia Mamoa se distinguait par la grandeur morale. Elle eut la piété du cœur qui se traduit par la pureté de la vie. Elle sut rester honnête dans un milieu qui autorisait la légèreté des mœurs. Sa vie entière fut dominée par une seule passion, l'amour de son fils, qu'elle aima jusqu'à l'aveuglement. Bref, Alexandre eut pour mère une sage, qui fut presque une sainte. Mais si la mère était éminente, le fils ne l'était pas moins. Egalement habile au maniement des armes, à la lutte, à la course, au jeu de paume, il faisait alterner la pratique de cette gymnastique bienfaisante avec les plaisirs les plus relevés des lettres. Il était du petit nombre des privilégiés auxquels a été dévolue l'aptitude exquise à goûter également toutes les joies de l'esprit. Aux qualités de l'esprit il joignait celles du cœur ; il était de nature douce et faible, très porté à la bienveillance.

Il est entouré d'hommes sages, instruits, d'une moralité éprouvée qui lui sont attachés comme à un ami bien plutôt qu'à un maître. Animé d'une sympathie instinctive pour l'humanité, il est accessible à tous. Dans le gouvernement, ses paroles et ses actes lui sont

[1] *Lampridius* in Heliogabalum, c. 3. Id agebat ne quis Romæ Deus, nisi Heliogabalus coleretur. Dicebat præterea Judæorum et Samaritanorum religiones et christianam devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret.

inspirés par une préoccupation morale constante ; mais elle ne l'empêche pas de manquer d'énergie. Il moralise par ministère d'huissier. Alexandre Sévère, c'est un Apollonius de Tyane sur le trône, un essai de mise en pratique de l'idéal décrit par Philostrate dans son célèbre roman : de magnifiques aspirations, des principes admirables, une largeur d'esprit et une hauteur de vues comme l'histoire n'en a pas encore offert; et tout cela se traduisant trop souvent dans la pratique par des applications puériles. Quant à sa religion, Alexandre considérait la puissance impériale comme un sacerdoce, représentant attitré de la piété syncrétiste chargé de prêcher d'exemple afin d'amener les hommes par le seul ascendant de sa supériorité religieuse et morale à une piété plus large et plus pure. Sa tempérance frisait parfois l'ascétisme. Sa tolérance était absolue. En vrai syncrétiste il estimait que ce qui importe le plus c'est que Dieu soit adoré, et non qu'il soit adoré de telle ou telle façon à l'exclusion de tout autre [1]. Pour la première fois les chrétiens rencontraient auprès de lui non plus seulement de l'indifférence mais une réelle sympathie. L'empereur laissa chacun libre d'être chrétien et, qui mieux est, d'être chrétien à sa guise. Mais la même bienveillance qu'il témoigne aux chrétiens il la manifeste à l'égard des isiaques et des sérapiastes dont il fait décorer les temples. Il veut enrichir le domaine religieux, non le restreindre. Ainsi laisser la liberté entière aux chrétiens, ce n'était pas nécessairement se convertir à leur religion et ni Mamoa ni Alexandre n'accordèrent jamais une adhésion directe à l'Eglise. On le conçoit si l'on songe qu'Alexandre fréquentait les temples des divers cultes et célébrait les fêtes religieuses, quelle qu'en fût l'origine ; il avait des oratoires privés dans le palais impérial où l'on trouvait les images d'Apollonius de Tyane, du Christ, d'Abraham, d'Orphée, d'Alexandre le Grand. C'est là qu'il se sentait vraiment chez lui, dans la contemplation, dans ces dialogues intimes avec les illustres morts en qui son idéal s'était incarné. Son éclectisme syncrétiste est avant tout un culte des hommes divins qui se sont distingués parmi tous les autres par leur piété, leur élévation de sentiment, leur grandeur d'âme ; c'est avant tout le culte des saints.

Malheureusement l'œuvre religieuse d'Alexandre n'a pas plus

[1] *Lampridius* in Sev. Alex., c. 49. Cum christiani quemdam locum qui publicus fuerat, occupassent, contra popinarii dicerent, sibi eum deberi, rescripsit melius esse ut *quomodocunque illic Deus colatur*, quam propinariis dedatur.

réussi que celle de Julia Domna et d'Elagabal. Son syncrétisme si hautement moral ne pouvait convenir qu'aux esprits distingués. Son latitudinarisme illimité excluait d'avance toute propagande. C'était un agrégat sans consistance, sans principe organique ; après la mort de son idéaliste fondateur, assassiné à trente ans près de Mayence en compagnie de sa mère par les soldats du nord, les éléments disparates de cette conception religieuse devaient se désagréger immédiatement, parce qu'en dehors de la généreuse sympathie qu'ils inspiraient au jeune empereur il n'y avait aucun lien qui les retînt ensemble. Ajoutons cependant que si l'oratoire d'Alexandre disparut avec lui, les tendances religieuses qui en avaient inspiré la formation subsistèrent et ce sont elles qui, sous une autre forme, s'emparèrent de l'humanité civilisée et trouvèrent dans le Christ la satisfaction qu'elles cherchaient.

IV

Il est possible que l'impression que le lecteur a reçue du tableau de la religion à Rome sous les Sévères, soit celle d'un désordre et d'une confusion inextricables. Cependant la vérité est que cette société syncrétiste, dans l'infinie variété de ses manifestations religieuses, obéit à des tendances qui impriment une direction constante à son évolution spirituelle.

Jamais le monothéisme ne s'est affirmé d'une façon aussi générale : le syncrétisme ramène à l'unité définitive tous ces dieux qui se prétendent uniques, en montrant qu'ils sont des expressions ou des manifestations différentes du même être souverain [1]. Mais il faut à la société une représentation matérielle, visible de la divinité ; le soleil lui fournit satisfaction et toutes les variétés du paganisme se concentrent de plus en plus autour du culte du soleil, siège de la divinité suprême. C'est un monothéisme solaire.

Il y a plus. Cette fusion des religions et des traditions a fait surgir à l'horizon un nouvel idéal : l'héroïsme de la sainteté, le salut

[1] Maxime de Tyr (diss. XVII) dit : « Au milieu d'une si grande guerre, querelle et discordance, on peut constater sur toute la terre une loi et une pensée unanimes, c'est qu'un seul Dieu est le roi de tous et le père, et que les dieux multiples sont les fils de Dieu et règnent avec lui. Voilà ce que dit le grec et le barbare, l'homme du continent et celui de la mer, le sage et l'ignorant. Et lors même que vous iriez aux rivages de l'Océan, vous trouveriez encore des dieux qui s'arrêtent très près des uns et se cachent aux autres. »

par la pureté du cœur, commençant ici-bas pour se perpétuer dans un monde supérieur. C'est un homme nouveau qui se dégage avec des facultés intellectuelles modifiées, et surtout avec de nouveaux sentiments dans le cœur et de nouveaux besoins dans la conscience

Cette évolution n'a pas pu sauver le paganisme de la mort, mais elle lui a prolongé l'existence tout en lui ingérant des principes qui devaient le faire mourir d'autant plus sûrement plus tard. D'autre part le passage du paganisme au christianisme n'aurait pas pu s'opérer si la société antique n'avait pas été transformée par le syncrétisme; mais d'autre part, le paganisme gréco-romain dans son acception traditionnelle était trop usé pour fournir une plus longue carrière. En réformant le paganisme on travailla pour l'église catholique triomphante. L'âme du soleil que les syncrétistes païens saluaient comme la divinité suprême correspondait à la lumière du monde, au logos divin, dispensateur de tout salut et de toute grâce. Les êtres intermédiaires entre Dieu et les hommes préludaient à la réconciliation avec Dieu par la médiation de Jésus-Christ. La tendance vers une religon élevée au-dessus des distinctions de nationalité et de race préparait l'universalisme chrétien. Mais à la différence du syncrétisme qui était tolérant et laissait subsister les intérêts différents, le christianisme fut intransigeant et apporta l'unité positive dans son organisme ecclésiastique.

Disons cependant que l'action du syncrétisme sur le christianisme fut très réelle. L'Eglise déguise mal le polythéisme sous des apparences monothéistes; connaît les anges et les démons; emprunte les plus nobles pensées à la philosophie grecque et aux rhéteurs païens, calque son administration sur celle de l'empire romain; rappelle les mystères par sa discipline du secret; prête aux symboles païens une signification chrétienne; rappelle par ses formules magiques le cérémonialisme romain et offre à la foule païenne qui recule devant l'austérité de la vie chrétienne une morale à son usage laissant à quelques élus l'honneur de vivre dans la sainteté. Ainsi, tandis que le paganisme se christianise, le christianisme se paganise. De la fusion de ces deux puissances est né le catholicisme.

Après avoir donné une esquisse rapide de ce beau travail, il nous reste à résumer l'impression qu'il nous a faite.

En présence de ce bel édifice, nous sommes frappé de la richesse des matériaux qui ont servi à le construire. Les informations sont sûres. L'auteur possède pleinement la littérature de son sujet, fruit

de ses grandes lectures et de celles de ses prédécesseurs. S'il n'a pas pu lire tous les auteurs anciens qu'il cite, il a évidemment vérifié les citations; et ce travail est déjà considérable. Je me permettrai à ce propos une couple de réflexions destinées à montrer l'application mise à cette étude. A propos du syncrétisme d'Alexandre Sévère, je n'ai pas vu citer deux dissertations de *Heyne*, Opusc. Acad. VI, 169. Mais peut-être cet auteur est-il dépassé. Celui qui ne l'est pas sans doute, c'est *Zeller* (Vorträge und Abhandlungen II, p. 154 sqq. éd. 1877) qui n'est pas allégué à propos d'Alexandre le Paphlagonien, p. 132-134. J'ai cherché en vain l'hymne X de Prudence indiqué p. 68. C'est qu'aucune œuvre de ce poète n'existe sous ce nom. Il s'agit du *Peristephanon* X, 1010 sqq. qui renferme la des cription classique du taurobole.

C'est peu de rassembler en érudit des matériaux; il faut savoir les disposer. Ce qui revient à demander si l'historien a appliqué une critique rationnelle indépendante à ses documents. Nous n'hésitons pas un seul instant à l'affirmer. S'il ne dissimule pas chez Julia Domna une ambition qui va jusqu'à se laisser mourir de faim plutôt que de survivre à sa déchéance, il réfute le témoignage de Spartien qui l'accuse d'inceste (p. 200 et 196). S'il défend son héros justement admiré contre l'accusation d'avarice (p. 263), il insiste sur la faiblesse de son gouvernement et signale franchement ses défauts (265-267). Il combat l'intention qu'aurait eue Philostrate d'opposer Apollonius de Tyane au Christ des évangiles et réfute même les démonstrations de son père à ce sujet (229). Peut-être serait-il permis de regretter que l'auteur n'ait pas dans son introduction défini la valeur de ses sources, notamment celle des chroniqueurs de la *Historia Augusta*, tels que Spartien et Lampride qui sont ici une source capitale d'informations. On sait que représentants de la *plebs* et de ses dictons, ils manquent absolument de judiciaire et souvent même de bon sens.

Pour bien écrire l'histoire religieuse, il faut avoir des sympathies religieuses. L'homme irréligieux ne comprend pas la religion et ne sait pas l'apprécier; elle est à ses yeux un élément inutile ou une vieillerie discréditée; qu'on se rappelle les auteurs anticléricaux de notre temps, jugeant les cérémonies et les sacrements du culte catholique. Eh bien ! c'est par cette sympathie que brille notre historien ; c'est elle qui lui donne l'intelligence des phénomènes religieux et lui permet de signaler autant ce qu'il peut y avoir de bon dans une tendance comme celle d'Elagabal (p. 256) que ce qui man-

que aux dispositions d'ailleurs si pieuses d'Alexandre Sévère (p. 269-282); d'apprécier les mystères païens sommairement condamnés par les apologètes chrétiens et par plusieurs érudits modernes (186-187) et d'opposer à l'indignation qu'inspirent les cérémonies du culte catholique les sentiments élevés, les hautes aspirations morales, les pures et mystiques impressions religieuses que ce culte provoque dans la grande majorité des âmes sincèrement croyantes (187).

Cette même sympathie ne l'empêche pas d'estimer qu'il n'y a guère moins de différence entre le christianisme de Nicée et le christianisme de Jésus qu'entre le monothéisme solaire des syncrétistes et le paganisme traditionnel encore tout imprégné de naturisme (p. 294). Cette sympathie n'a donc garde de dégénérer en tolérantisme. De ce que l'on comprend et respecte les sentiments et les pensées de son prochain, il ne s'ensuit pas qu'il faille indistinctement les approuver ou les encourager. « La vraie largeur d'esprit, la vraie tolérance, dit excellemment l'auteur, n'implique pas le laisser aller et l'indifférence. Je puis reconnaître à mon prochain la pleine et entière liberté de croire autrement que moi, m'expliquer les raisons qui le font croire ainsi, et néanmoins combattre avec toute l'ardeur de ma conviction contraire ce qui me paraît être son erreur. » (P. 282)

N'oublions pas enfin la forme attrayante dont l'auteur a su revêtir sa savante élucubration. S'il doit beaucoup à la science allemande, il en a rendu les résultats importants, à la manière française, dans un style naturel, clair, élégant, brillant même, sans être léché, comme dans la description du salon de Julia Domna (p. 200 sqq.), peut-être par-ci par-là redondant aux dépens de la sobriété et de la netteté qui conviennent à un livre scientifique. M. Réville a su faire ce que les Français, dit-on, savent seuls faire : il a fait un livre.

Certes, la théologie protestante française contemporaine qui, à la différence de celle du dix-septième siècle, est si peu abondante en représentants transcendants, pourra saluer avec orgueil ce fils éminent d'un père distingué et lui pronostiquer un bel avenir.

Octobre 1886.

F. C. J. van Goens.

ALBERT RITSCHL. — HISTOIRE DU PIÉTISME. Tome troisième[1].

Après avoir donné précédemment à nos lecteurs un aperçu des richesses contenues dans les deux premiers volumes de l'œuvre magistrale du professeur de Gœttingue (années 1880, pag. 381-403; 1881, pag. 225-259 ; 1885, pag. 113-153 et 266-312), il ne nous sied pas de garder le silence au sujet de ce troisième et dernier volume. Si nous nous bornons à une simple annonce, ce n'est pas, tant s'en faut, que cette dernière partie soit inférieure en valeur et en intérêt à ses devancières ; mais il nous a paru plus difficile d'en détacher tel ou tel fragment pour le faire passer, traduit et abrégé, sous les yeux de notre public français. Que ceux de nos lecteurs qui lisent l'allemand prennent la peine d'étudier le livre lui-même. C'est à dessein que nous disons *étudier*. A lire du Ritschl, on ne s'instruit pas en s'amusant. Mais on est sûr de s'instruire, d'aller au fond des choses et d'apprendre à les voir, — même celles que l'on croyait assez bien connaître, — sous un nouveau jour. Il n'y a que les premiers pas qui coûtent. A-t-on commencé, on ne peut faire autrement que d'aller jusqu'au bout, *durch dick und dünn*.

Le point de vue de M. Ritschl est exclusif, je le veux bien. Mais cette vigoureuse exclusivité ne repose pas sur des impressions superficielles. Elle est parfaitement raisonnée et conséquente. Les jugements sont toujours fortement motivés, appuyés sur une étude pénétrante des sources historiques, réglés ou (pour nous servir d'un terme que l'auteur semble affectionner) *orientés* sur les principes primitifs et authentiques de la Réformation. Malgré leur sévérité, ils n'empêchent pas, d'ailleurs, l'historien de rendre hommage aux qualités religieuses des individualités, en partie si originales et si complexes, qu'il est appelé à passer en revue. Nous ne saurions trouver mauvais, pour notre part, qu'on se permette de réagir contre le courant qui tend à faire de l'histoire du piétisme une nouvelle hagiographie. Au lieu de viser avant tout à l'édification en traçant le portrait plus ou moins idéalisé d'un certain nombre d'âmes d'élite, M. Ritschl, — et c'est là son principal mérite, — a voulu embrasser une fois le sujet dans son ensemble, à la lumière de l'histoire réelle, replaçant chaque individu, chaque groupe, chaque école ou secte

[1] *Geschichte des Pietismus* von Albrecht Ritschl. Dritter Band: *Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts.* Zweite Abtheilung. — Bonn, Adolph Marcus, 1886. — VIII et 469 pages.

dans son vrai milieu, et montrant la relation qui existe entre les formes et les tendances si diverses de ce grand mouvement religieux.

Le premier volume, publié en 1880, était consacré au piétisme dans l'église réformée des Pays-Bas, de l'Allemagne et de la Suisse allemande, dès le milieu du XVIIe siècle jusqu'au commencement du nôtre. Le second volume, qui porte la date de 1884, s'occupait du piétisme dans l'église luthérienne des XVIIe et XVIIIe siècles, à l'exclusion du piétisme wurtembergois et de l'Unité des frères moraves. C'est de ces deux groupes mis à part que traite tout le troisième volume.

La sympathie relative que l'auteur semble éprouver pour la forme *wurtembergeoise* du piétisme a été généralement remarquée. On ne s'éloigne sans doute pas beaucoup de la vérité en expliquant cette bienveillance par le double fait que, dans le Wurtemberg, le piétisme a conservé en général un caractère plus ecclésiastique, et qu'il a compté dans son sein un plus grand nombre de représentants se distinguant par leur culture théologique (Pfaff, Bengel, Jérémie-Fréd. Reuss, Oetinger, et leurs disciples). A notre sens, le chapitre le plus intéressant, le plus riche en vues nouvelles, est le premier, où l'historien recherche les causes de la différence si marquée entre le piétisme wurtembergeois et celui de l'école de Halle. Ces causes il les découvre, non pas tant dans le génie particulier de la race souabe, que dans les circonstances politiques et sociales du duché de Wurtemberg, dans la position qui était faite au peuple par sa constitution d'une part, et l'attitude de son gouvernement de l'autre. Piétisme et patriotisme, loin de faire divorce, sont ici étroitement unis, et les autorités ecclésiastiques ont su, mieux qu'ailleurs, allier le respect de la liberté religieuse, des aspirations qui se faisaient jour dans les conventicules, au souci légitime de l'ordre dans l'Eglise. Signalons aussi, sans nous y arrêter, les portraits, tracés de main de maître, de tout une série d'originaux, tant laïques qu'ecclésiastiques, à commencer par Béata Sturm († 1730) et le publiciste Jean-Jacques Moser († 1785), jusqu'au paysan J. Michel-Hahn († 1819) et au bourgmestre G. W. Hoffmann, le fondateur de Kornthal en 1819.

La seconde et majeure partie de volume a pour sujet *Zinzendorf et la communauté des frères moraves* (pag. 195—459). A vrai dire, c'est en toute première ligne de la personne même de Zinzendorf qu'il s'agit. Mais le Zinzendorf que nous apprenons à connaître diffère notablement de celui du commun des biographes. C'est ici

surtout que M. Ritschl a cru de son devoir d'historien de déchirer les voiles dont la légende pieuse aime à couvrir les humaines faiblesses de ses héros.

Jusqu'ici, dit-il, on a bien écrit la chronique de la vie de Zinzendorf, mais on n'en a pas fait l'histoire pragmatique. Son vrai caractère, le but et la méthode de sa multiple activité n'ont pas encore été mis en pleine lumière. Et il faut le dire, il n'était pas possible de s'acquitter de cette tâche sans une connaissance exacte des différents groupes piétistes. Seule la comparaison avec ces derniers permet de comprendre la place et le rôle historiques de Zinzendorf et de son œuvre. A quoi il faut ajouter qu'on n'a guère fait entrer en ligne de compte les jugements portés par ses adversaires. « Or la défaveur d'un grand nombre de contemporains qui étaient des hommes graves et dont le nom fait autorité, est un fait qu'il n'est pas permis à l'historien d'ignorer, et c'est mal comprendre son devoir de biographe que de passer simplement ces éléments-là sous silence ou de les reléguer le plus possible dans l'ombre. Dans les récits traditionnels on n'apprend pour ainsi dire rien ni des accusations formulées par des hommes considérables tels que J. G. Walch, S. J. Baumgarten, J. Ph. Fresenius, J. A. Bengel, ni des apologies circonstanciées par lesquelles Zinzendorf lui-même et Spangenberg y ont répondu. Aussi la figure du comte est-elle devenue une image de saint, son histoire s'est changée en légende et cette légende n'a pas de vénérateurs plus obstinés que ceux qui ne sont pas membres de l'Eglise des Frères. »

Ce qui, toujours au dire de M. Ritschl, rend particulièrement difficile la tâche de ceux qui ont à cœur de ramener les esprits prévenus par la légende à une appréciation plus exacte, à un jugement impartial, c'est que les admirateurs de Zinzendorf subissent, peut-être inconsciemment, l'influence du critère d'après lequel il entendait être jugé lui et son œuvre. Il prétendait à être jugé, non point sur l'état *réel* des choses, mais d'après l'*idée* qu'il s'était faite de sa mission et de son église. « Tandisque Christ attachait la preuve de la divinité de sa mission à la condition qu'on accomplisse les commandements de Dieu dont il était l'organe, Zinzendorf voulait que l'on commençât par se mettre à l'unisson de son sentiment personnel touchant la communauté qu'il avait fondée ; à cette condition seulement on devenait capable de saisir la démonstration d'esprit et de puissance qui s'opère dans ce milieu ; hors de là, il ne reconnaissait à personne le droit de porter un jugement sur lui et sur sa cause. Que

n'a-t-il appliqué la même mesure aux autres églises ! Mais ce devoir de charité, en vertu duquel les adversaires devaient faire abstraction des défauts de l'église actuelle, concrête, pour s'en tenir à l'Eglise « en soi », à l'idéal qu'elle aspire à réaliser, ce devoir, il ne l'a jamais rempli à l'égard de l'Eglise luthérienne ; jamais il ne l'a jugée d'après « l'intention » qui lui est propre et qui ressort de ses documents. Autrement il ne serait pas entré dans la voie où il s'est engagé ; il n'eût pas entrepris d'établir son église *morave* à confession *luthérienne* à côté ou au sein de l'église luthérienne.

La prétention du comte n'était pas exempte de naïveté. Elle ne s'en est pas moins perpétuée si bien que, aujourd'hui encore, se permettre de porter sur lui et son œuvre un jugement qui s'affranchisse de la prétendue condition préalable, c'est s'exposer chez un nombreux public au reproche de manquer de charité, si ce n'est même à celui d'être un franc incrédule. M. Ritschl s'en console à la pensée que, en histoire, la charité consiste à être vrai. D'ailleurs, Zinzendorf lui-même n'a-t-il pas dit dans une de ses apologies : « Si telle chose dont on m'accuse devait être vraie, on me rend service en la signalant ; car ainsi une partie de la communauté perd de temps à autre quelque chose de cette haute considération pour ma personne, que j'estime superflue, nuisible et, dans ses dernières conséquences, antichrétienne. »

L'auteur a divisé son étude en huit chapitres, dont les deux premiers ont le caractère d'une introduction. Ils traitent, l'un, de la jeunesse de Zinzendorf et de la tendance primitive de son piétisme : gagner dans toutes sortes d'églises et de sectes des âmes pour le Sauveur et entretenir des relations fraternelles avec tous les « amateurs » du Seigneur Jésus ; l'autre, de l'ancienne Eglise des frères de Bohême, dont les restes vinrent de Moravie chercher un asile en Saxe en 1722. Les trois chapitres suivants retracent les péripéties de la vie et de l'œuvre de Zinzendorf depuis le moment où il entra en contact avec les « moraves » jusqu'à sa mort, en 1760. Viennent ensuite deux chapitres de nature plus synthétique, intitulés : « le caractère de Zinzendorf et les coutumes et institutions de l'unité des Frères » et « la théologie de Zinzendorf. » Le récit se termine par un chapitre sur l'unité des Frères depuis la mort de son fondateur jusque vers la fin du XVIIIe siècle.

M. Ritschl reconnait hautement la virtuosité religieuse de Zinzendorf, l'énergie et la vivacité de sa foi, son génie organisateur. Mais les faits l'obligent à faire largement la part des ombres qui ternis-

saient l'éclat de cette grande lumière. Plusieurs de ces défauts sont, du plus au moins, le propre de toutes les natures féminines comme l'était celle de Zinzendorf. Il en est un sur lequel M. Ritschl insiste plus que sur d'autres parce qu'il est le plus accusé et que les contemporains déjà s'en sont plaints à mainte reprise : c'est ce qu'un des amis du comte a appelé sa dissimulation profonde, ce que d'autres ont traité de manque de véracité ou de sincérité, d'inconstance, etc. Comment, chez un homme si foncièrement religieux, s'expliquer un défaut qui ne peut qu'affecter péniblement quiconque l'aime et le vénère ? La question se pose avec d'autant plus d'insistance que, dans sa jeunesse, Zinzendorf se distinguait au contraire par sa franchise et son ouverture de cœur, et que c'est à mesure qu'il avançait en âge que le défaut en question s'est accentué. S'il faut en croire M. Ritschl, — et cette explication est certainement bien digne d'attention, — ce je ne sais quoi de louche, ces équivoques, ces apparences de duplicité seraient la conséquence et le châtiment de la fausse position où Zinzendorf se serait mis ou laissé mettre au point de vue ecclésiastique. Il a cru pouvoir greffer une communauté de frères de Bohéme, avec leurs idées et leurs traditions particulières en matière de doctrine, de constitution, de discipline sur le tronc de l'Eglise de la confession d'Augsbourg à laquelle il était personnellement attaché. Des tiraillements étaient inévitables. Pour les surmonter, il fallut des prodiges d'habileté et de diplomatie. En définitive, ce fut l'élément morave qui l'emporta; mais la nouvelle église n'en était pas moins censée faire partie intégrante de l'église établie, tout en se considérant comme ayant dans un sens spécial le Seigneur Jésus pour Ancien suprême. Au fond, ce qui manquait à Zinzendorf, c'était la clarté d'esprit ; autrement il eût compris ce que sa politique ecclésiastique avait de confus, de contradictoire, et il n'eût pas remis au sort le soin de le tirer d'embarras.

Un chapitre fort intéressant, c'est celui de la théologie de Zinzendorf. On aurait pu s'attendre à voir un théologien de profession, comme l'est au plus haut degré le docteur de Gœttingue, traiter avec un certain dédain les élucubrations théologiques d'un autodidacte. Il n'en est rien. M. Ritschl a su démêler, au milieu des écrits parfois informes du comte-évêque, au milieu de sa phraséologie incorrecte et exubérante, des pensées saines, profondes, dignes d'un Luther, des aperçus remarquables touchant la théorie et la méthode de la connaissance religieuse. Mais ce sont des aperçus,

ce sont des lignes qui demandaient à être prolongées, des prémisses dont il eût fallu tirer les conclusions logiques, au lieu de retomber tôt après dans les ornières traditionnelles ou de s'abandonner aux fugues de l'imagination.

Dans l'origine, M. Ritschl avait l'intention de faire entrer aussi le néopiétisme de notre siècle dans les cadres de son histoire. Réflexion faite, il y a renoncé, parce que ce mouvement, bien qu'il soit à son déclin, n'a pas encore dit son dernier mot. Nous ne serons pas seul à regretter qu'il n'ait pas poussé son travail au moins jusque vers le milieu de ce siècle. V. R.

G. Koffmane. — Abrégé de l'histoire de l'Eglise au XIXe siècle [1].

A mesure que ce siècle approche de sa fin, les essais d'en retracer l'histoire se multiplient. L'histoire de l'Eglise n'est pas la dernière à bénéficier de ce mouvement. Et comme l'histoire du siècle où l'on vit est celle, à la fois, qui vous touche de plus près et qu'on connaît le moins, ces essais, pour peu qu'ils soient sérieux, sont sûrs de rencontrer des lecteurs attentifs et reconnaissants.

L'esquisse que nous annonçons est destinée à compléter l'*Histoire universelle de l'Eglise*, en trois volumes, de feu le professeur J.-J. Herzog, d'Erlangen, laquelle s'arrête au seuil du XIXe siècle. L'auteur résume en quatre chapitres l'histoire de l'Eglise catholique, depuis le retour de Pie VII à Rome jusqu'à la paix récemment conclue entre Bismarck et Léon XIII. Le chapitre cinquième traite en quelques pages de l'Eglise grecque. Les trois chapitres suivants sont consacrés aux destinées de l'Eglise évangélique en Allemagne et ailleurs, et à la vie « intérieure » du protestantisme. Dans un chapitre final, l'historien passe en revue les sectes chrétiennes, pseudo-chrétiennes et antichrétiennes. Tout cela en moins de deux cents pages, d'un respectable format il est vrai, et d'une impression assez compacte.

Le style est concis ; parfois il l'est à l'excès. Le choix des matières s'est fait, à tout prendre, d'une façon judicieuse, et l'auteur nous

[1] *Abriss der Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, bearbeitet von Lic. theol. G. Koffmane, Pastor in Kunitz. — Erlangen, Ed. Besold. 1887. VIII et 200 pages.

semble avoir réussi à les grouper avec ordre et clarté, sans trop multiplier les paragraphes. Son point de vue luthérien est remarquablement peu accentué. Nous ne serions même pas surpris qu'en certains cas on trouvât sa largeur par trop évangélique. Ce qui est certain, c'est que de M. Koffmane à M. Zahn, le farouche calviniste dont cette *Revue* nous entretenait naguère, la distance est grande. On ne manquera pas de remarquer, entre autres, la sympathie, — trop rare, à notre sens, — pour les vieux-catholiques et le jugement calme, équitable, respectueux qui est porté sur Ritschl et son école.

La nationalité de l'auteur et du public en vue duquel il a écrit en première ligne, explique un certain défaut de proportion entre les différentes parties de son récit. Les chapitres et paragraphes concernant, d'une part, la papauté, de l'autre, le protestantisme allemand, sont traités avec un soin particulier et ont reçu bien plus de développements que ceux, par exemple, qui ont pour objet la Suisse et le protestantisme français. L'histoire de nos pays de langue française est, sans aucun doute, celle qui a le plus perdu à n'être pas traitée par M. Herzog lui-même. Où donc le digne pasteur de Kunitz a-t-il puisé la nouvelle, inédite jusqu'à ce jour, d'un voyage qu'Alexandre Vinet et Adolphe Monod auraient fait ensemble en Italie ? (P. 144.)

Un point qui mérite d'être relevé en terminant, et cela à la louange de l'auteur, c'est qu'il se montre pénétré de l'idée que, « en ce qui concerne notre siècle surtout, l'histoire de l'Eglise n'est pas essentiellement une histoire des théologiens et de leurs opinions. » L'histoire de la vie religieuse et des œuvres chrétiennes occupe dans son livre une large et belle place. Ce n'est que justice.

R.

REVUES

Revue philosophique

de M. Th. Ribot.

Juillet.

Seignobos : Les conditions psychologiques de la connaissance en histoire. — *E. Durkheim :* La science positive de la morale en Allemagne : I. Les économistes, les sociologistes et les juristes. — *J.-M. Guardier :* Les sentiments intimes d'Auguste Comte, d'après son testament. — *P. Tannery :* Le monisme de Mélissos. — Analyses et

comptes rendus. — Périodiques étrangers. — Correspondance : *M. J. Delbœuf.*

Août.

E. Durkheim : II. Les moralistes, M. Wundt. — *A. Binet :* Le fétichisme dans l'amour. Etude de psychologie morbide. — *Seignobos :* Les conditions psychologiques de la connaissance en histoire (fin). — *H. Neiglick :* Rapports entre la loi de Weber et les phénomènes de contraste lumineux. — Analyses et comptes rendus. — Périodiques anglais. — Société de psychologie physiologique : *Fontan :* Hystéroépilepsie masculine. Suggestion, inhibition, transposition des sens. — Notes et documents : Sur l'amour du mal. — Nécrologie (M. Caro).

Septembre.

L. Dauriac : Le criticisme et les doctrines philosophiques. — *A. Binet :* Le fétichisme dans l'amour (fin). — *Durkheim :* La science positive de la morale en Allemagne (fin). — *P. Tannery :* La cosmogonie d'Empédocle. — Analyses. — Société de psychologie physiologique : *Ch. Richet :* Actions réflexes psychiques.

Octobre.

Ch. Féré : Dégénérescence et criminalité. — *Th. Ribot :* Le mécanisme de l'attention : I. L'attention spontanée. — *V. Hommay :* L'idée de nécessité dans la philosophie de M. Taine. — *J.-M. Guardia :* Don Quichotte devant la clinique. — Analyses, etc.

Novembre.

A. Binet : La vie psychique des micro-organismes. — *Th. Ribot :* Le mécanisme de l'attention : II. L'attention volontaire. — *P. Regnaud :* Observations sur quelques conditions logiques du langage. — Analyses, etc.

Décembre.

Ch. Féré : Note sur les conditions physiologiques des émotions. — *A. Binet :* La vie psychique des micro-organismes (fin). — *Adam :* Pascal et Descartes : Les expériences du vide. — *G. Tarde :* Travaux récents sur la psychologie criminelle. — Analyses, etc.

JAHRBÜCHER FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

Troisième livraison.

E. Braasch : La doctrine philosophique de Dieu, de Schleiermacher. — *R. Ohle :* Les Esséniens de Philon (fin). — *van Manen :* Paulus Episcopus (à propos des « Verisimilia » de MM. Pierson et Naber, d'Amsterdam). — *H. von Soden :* L'épître aux Ephésiens (fin). — *Hasenclever :* Le caveau d'Ampliatus dans la catacombe de Domitilla. — *Franz Görres :* Quelques saints populaires de l'église catholique dans l'histoire et la légende : 1, saint Sébatien, 2, saint Crépin, 3, saint Nicolas, évêque de Myra en Lycie. — *Karl Ahrens :* Matth. VII, 6.

Quatrième livraison.

Oscar Kohlschmidt : Les rapports du chrétien avec Dieu. A propos du livre du Dr W. Herrmann. — *H. Gelzer :* La querelle au sujet du titre de patriarche œcuménique (entre Grégoire le Grand et le patriarche de Constantinople, Jean le Jeûneur). — *R. Lipsius :* Valentin et son école. — *J. Dräseke :* La suite chronologique des écrits dogmatiques d'Apollinaire de Laodicée. — *Rod. Schmid :* Les « jours » dans Gen. I-II, 4 *a*.

ZEITSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFTLICHE THEOLOGIE
de M. Hilgenfeld.

Troisième livraison, 1887.

F. Küchenmeister : Le mot « roph'im » dans l'Ancien Testament et sa traduction en diverses langues. — *A. Merx :* Le « Babylonia » de Buxtorf, le père. Commentaire inédit sur tout le Targoum. (Avec échantillons tirés du manuscrit conservé à la bibliothèque de Bâle.) — *J. Dräseke :* Dionysiaca (écrits attribués à Denys l'Aréopagite). — *A. Hilgenfeld :* A propos du texte grec de la conclusion du pasteur d'Hermas, publié d'après Simonides, par M. J. Dräseke, dans la seconde livraison. Réplique à M. Ad. Harnack. - *F. Görres :* Les parricides commis par Constantin le Grand. — Bulletin.

Quatrième livraison.

E. Nöldechen : Tertullien en Grèce. — *J. Dräseke :* Un écrit, resté inaperçu, contre les Manichéens (dans l'appendice de l'édition de Titus de Bostra, par Lagarde. 1859). — *A. Merx :* Le « Babylonia » de Buxtorf (suite). — *Aug. Thenn :* Memoria S. Thomæ apostoli græce. — *H. Rönsch :* Pour servir à la critique et à l'explication de Claudien. — *Henri Bois :* Conjectures sur le texte de la « Doctrine des douze apôtres. » — *A Hilgenfeld :* Remarques sur Hermas. — Bulletin. — *Dräseke :* Post-scriptum à son article Dionysiaca.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT.

Second cahier, 1887.

Cornill : Le targoum des prophètes. — *Bruston :* La mort et la sépulture de Jacob. — *Böhme :* Notes critiques sur Malachie, Aggée et Néh. V, 2. — *Albrecht :* L'ordre des mots dans la proposition nominale. — *Böhme :* La composition du livre de Josué. — *Cornill :* Osée XII, 1. — *Giesebrecht :* Deux cruces interpretum : Ps. XLV, 7, et Deut. XXXIII, 21. — *Pick :* M. J. Derenbourg et mes variantes du texte biblique (voir la 1re livraison de 1886). — Post-scriptum à l'article sur la base hébraïque de l'Apocalypse (voir 1re livraison 1887). *Reckendorf :* Remarques sur les conjectures critiques de M. Altschüller. — *Ortenberg :* Paseq et Legarméh. — Bibliographie.

Theologische Studien aus Württemberg

Troisième livraison.

Heidenreich : Les souffrances morales du Seigneur à Getsémané. — *Föhr :* La philosophie d'Albert Lange et ses rapports avec la religion et le christianisme. — *Wurm :* Un ouvrage français sur la théologie systématique (par M. Gretillat).

Quatrième livraison.

Föhr : La philosophie d'A. Lange (fin). — *Reiff :* Parallèles dans la dogmatique (réconciliation et justification, — régénération de l'humanité, de l'individu, — les deux créations, Adam et Christ, — vie naturelle et vie nouvelle).

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

Troisième livraison.

Jul. Studer : La question chrétienne du mariage et le mariage dans l'antiquité (fin). — *Bern. Riggenbach :* Introduction à la connaissance des écrits symboliques de l'église réformée. — *H. Steiner :* Discours prononcé lors du jubilé du professeur O. Frid. Fritzsché à Zurich. — *K. Marti :* La préparation au ministère ecclésiastique. — *H. Steiner :* Etat actuel de la science relativement à l'Ancien Testament. — Bulletin.

Quatrième livraison.

Ed. de Muralt : L'Eschatologie dans le Nouveau Testament. — *G. C. de Planta :* Biographie du professeur et doyen Georges Sprecher. — *L.-E. Iselin :* Etudes apocalyptiques, III. — Bulletin.

Theologische Studien und Skizzen aus Ostpreussen

Premier volume, 1887.

Friedr. Zimmer : L'épître aux Galates dans le vieux texte latin, pour servir de base à un appareil critique de la Vetus Latina. — *Alb. Klöpper :* Etudes pauliniennes : I. La loi morale des Gentils. Explication de Rom. II, 13-16. II. Explication de la partie morale de l'épître aux Galates. — *Fr. Zimmer :* La prière d'après les écrits pauliniens. — *J.-G. Sommer :* Le décret apostolique, Act. XV. Origine, contenu, histoire de son influence dans l'Eglise chrétienne. — *C.-Franklin Arnold :* Etudes relatives à l'histoire de la persécution plinienne.

Revue théologique (de Montauban)

Avril-Juin.

J. Pédézert : Le professeur Jalaguier. — *A. Wabnitz :* La charité juive et son organisation au temps de Jésus-Christ (suite et fin). —

C. Bois : Revue de philosophie française. — *J. Monod :* Notes homilétiques. Deux billets apostoliques, II (Ep. à Philémon). — Revue bibliographique par MM. Bruston, D. Benoît et J. Monod.

Juillet-Septembre.

L. Aubert : Exposition du système de Wellhausen. — *C. Bois :* De l'origine du péché, d'après saint Paul. — *Gretillat :* A propos de noumènes. — *J. Monod :* Notes homilétiques : La religion comme fait réel (Jacq. IV, 8). — Revue bibliographique.

Theologische Studien und Kritiken

Troisième livraison.

Eichhorn : La doctrine de la justification dans l'Apologie de la confession d'Augsbourg. — *Herm. Schmidt :* Questions concernant les principes de la symbolique. — *Wetzel :* ἁρπαγμός dans Phil. II, 6. — Bulletin (Coligny, de M. Bersier ; Antoine de Bourbon et Jeanne d'Albret, de Ruble ; le Codex Teplensis, etc.).

Quatrième livraison.

Herm. Schmidt : Questions relatives à la symbolique. — *Bratke :* Clément d'Alexandrie et les mystères antiques. — *Reimpell :* κατέχειν dans la 2de aux Thess. — *Buchwald :* Critique du texte des sermons de Luther sur la Genèse, de 1523-1524. — *Le même :* Essai de solution d'une énigme chronologique touchant deux sermons de Luther. — Bulletin.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

Tome X, première livraison.

Nouvelles de la Société. — *Reinh. Röhricht :* Syria sacra. — *Zangemeister :* Inscription romaine de Jérusalem. — *G. Gatt* (Gaza) : Une visite chez Abou Souweirih. — Bulletin.

Seconde livraison.

Nouvelles de la Société. — *Fr. Nœtling :* Esquisse géologique des environs de el-Hammi (avec une planche). — *Léo Anderlind :* Les cèdres du Liban. — *K. G. Jacob :* Rapport sur les publications faites en 1885 relativement à la Palestine. — Déclaration de *H. Guthe* (en réponse à une observation de M. Clermont-Ganneau dans la Revue critique). — Correspondance, de MM. Jules Fischer à Budapest, et C. Schick à Jérusalem. — Bulletin.

Troisième livraison.

C. Schick : Artouf et ses environs. — Post-scriptum de la Rédaction. — *Lydie Einszler :* Le nom de Dieu et les mauvais esprits dans la superstition des Arabes de Palestine. — *G. Gatt :* Y avait-il

à Jérusalem une ou plusieurs « Akra ? » — *J. Gildemeister :* Inscription arabe de Baniyas. — Bulletin : La mission en Palestine et en Phénicie de M. Clermont-Ganneau, par *Th. Schreiber.* — (Six planches.)

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Tome IX, première livraison.

Erbes : Sainte Cécile, en rapport avec la crypte des papes et la plus ancienne église de Rome. — *Virck :* Position politique de Mélanchton à la diète d'Augsbourg 1530 (première moitié). — *Wilkens :* Revue critique de la littérature des années 1848 à 1886 relative à l'histoire du protestantisme espagnol au XVIe siècle. — *Haupt :* Contribution à l'histoire des Flagellants. — *L. Schulze :* A propos de la question concernant Thomas à Kempis. — *Tesdorpf :* L'antidate de l'édit de Worms. — *Brieger :* La date de l'édit de Worms. — *Ney :* Analectes concernant l'histoire de la diète de Spire de 1526, II. — Miscellanées.

Seconde et troisième livraisons.

Zahn : Les dialogues d' « Adamantius » avec les gnostiques. — *Sauerland :* Le cardinal Jean Dominici et les tentatives d'union ecclésiastique durant les années 1406-1415. — *Virck :* Mélanchton et sa position politique à la diète d'Augsbourg, 1530 (seconde partie). — *Wilkens :* La littérature des années 1848-1886 concernant l'histoire du protestantisme espagnol au XVIe siècle. — *Belling :* Govinien. — *Dräseke :* Nicolas de Methone, I. — *Wagner :* Deux guides de confession du XVe siècle. — Nouvelles.

Zeitschrift für praktische Theologie

Seconde livraison.

Seyerlen : L'origine de l'épiscopat dans l'Eglise chrétienne. — *Ernst Behr :* Des nouveaux projets concernant le service divin dans quelques-unes des Eglises nationales de la Thuringe.— *Mehlhorn :* Matériaux pour l'instruction biblique, IV. (Math. XII, 1-14: Jésus et le sabbat.) — Bulletin.

Troisième livraison.

Rod. Seyrlen : L'origine de l'épiscopat. II. — *J. Gottschick :* L'église évangélique et les facultés de théologie. — *G. A. Kœllreutter :* Sermon de Pâques sur 1 Cor. XV, 12-21. — Bulletin.

Quatrième livraison.

Seyerlen : L'origine de l'épiscopat. III. — *Heiz :* Principes liturgiques de Calvin. — *Teichmann :* Sermon sur Matth. XX, 1-16. — *Seyerlen :* Allocution sur Rom. I, 16, à l'occasion de l'introduction des nouveaux membres du séminaire homilétique et catéchétique de la faculté de Iéna. — Bulletin.

NOTICE HISTORIQUE

SUR

LES CATÉCHISMES

QUI ONT ÉTÉ EN USAGE DANS L'ÉGLISE DU PAYS DE VAUD DEPUIS LES TEMPS DE LA RÉFORMATION

PAR

H. VUILLEUMIER

En terminant sa notice historique sur les divers *symboles* employés officiellement dans l'Eglise vaudoise depuis la réformation jusqu'à nos jours, feu M. le professeur C.-O. Viguet disait : « Pour compléter cette notice, il y aurait à faire, sur les catéchismes et les liturgies qui se sont succédé dans l'usage officiel ou ont été tolérés dans nos Eglises, un travail analogue à celui que nous venons d'esquisser, mais dont les éléments seraient beaucoup plus difficiles à rassembler et à établir d'une manière certaine, surtout pour les temps anciens[1]. »

Les pages qui suivent sont un premier essai de remplir ce programme en ce qui concerne les *catéchismes*. Elles ne sauraient avoir la prétention d'épuiser cet intéressant sujet. Nous ne pouvons même promettre de répondre d'ors et déjà d'une manière définitive à toutes les questions qui se posent à propos de la date et du mode d'introduction des divers manuels d'instruction religieuse dont nos pères ont fait usage. Telle qu'elle est, cette esquisse n'en sera pas moins, nous osons l'espérer, de nature à éclaircir plus d'un point obscur ou contesté, à redresser quelques idées décidément erronées qui ont cours

[1] *Revue de théologie et de philosophie*, 1879, p. 620.

en cette matière, à intéresser enfin tel lecteur désireux de voir se combler peu à peu les trop nombreuses lacunes de notre histoire ecclésiastique vaudoise.

I

Le Catéchisme de Calvin.

Dans leur édit de réformation, publié l'année même de la conquête du Pays de Vaud, le 24 décembre 1536, les seigneurs de Berne disaient à l'article de l'*Instruction des enfans :* « Et afin que les enfans soient instruits en la loy de Dieu, et appris à prier, avons advisé de vous envoyer la forme comme nous la tenons, pour icelle ensuivre[1]. »

La *forme* qu'on tenait à Berne était le Catéchisme zuricois de Léon Jude, de 1534, mais abrégé et remanié par Gaspard Megander (Grossmann), pasteur et professeur à Berne[2]. Au moment où parut l'édit qui réformait le Pays de Vaud, il y avait six mois à peine que le travail de Megander était sorti de presse[3]. On ne devait pas tarder à le traduire en latin[4], et c'est du latin qu'il fut ensuite traduit en français sous ce titre : *Exposition chrestienne dés dix commandemens, des articles de la Foy, de l'Oraison de notre Seigneur, Reiglée et modérée selon la capacité et entendement des enfans, avec l'explication dés Sacremens, escrite en forme de Dialogue.* Nous ignorons la date de la première publication de cette traduction française. Une édition *nouuellement et fidèlement reueüe* en a paru à Ge-

[1] Ruchat, *Hist. de la réf.*, édit. Vulliemin, tome IV, p. 530.

[2] Voy. E. Güder, *Geschichte des Berner Katechismus bis auf die Zeit der Einführung des pfälzischen*, dans le journal *Kirche der Gegenwart*, de Fries et Biedermann, 1850, p. 319-346.

[3] Titre : *Eyn Kurtze aber Christenliche vszlegung, für die jugend, der Gebotten Gottes, des waaren Christenlichen Gloubens, vnnd Vatter vnsers : mit eyner Kurtzen erlüterung der Sacramenten, wie die zu Bärnn in Statt vn Land gehalten. Durch Caspar Groszmann in fraagswysz gestellt.* (Bâle, L. Schouber, pet. in-8 de 32 ff. Le seul exemplaire connu se trouve à Zurich, bibliothèque de la Wasserkirche.) — L'épître de Megander à ses collègues, qui est en tête, est datée du 31 mai 1536.

[4] Voy. Gesner, *Bibliotheca universalis* 1545, fol. 266 *a*.

nève, chez Jean Gerard, 1540. C'était un petit in-octavo de 40 feuillets non chiffrés, dont un exemplaire est conservé à Berlin[1].

On se tromperait, cependant, si l'on s'imaginait que ce fût là la « forme » dont l'envoi avait été officiellement annoncé par LL. EE. de Berne. L'*Exposition chrestienne*, cette version de seconde main, n'avait aucun caractère officiel. Nous savons positivement, par une lettre de la Classe de Lausanne de la fin de 1551, que malgré des instances réitérées, les ministres du pays romand n'avaient pu obtenir de LL. EE. un « formulaire commun et général, que tous fussent tenus de suivre, » et que pour cette raison ils avaient dû s'en remettre, quant au choix du manuel catéchétique, au jugement de leur propre conscience[2]. On le voit, les seigneurs de Berne n'avaient pas jugé opportun de donner suite au projet qu'ils avaient eu d'octroyer à leurs nouveaux sujets la *forme* usitée dans leurs Eglises de langue allemande[3].

Pour qui connaît l'histoire des troubles qui agitèrent ces années-là l'Eglise de Berne et les fluctuations de la politique ecclésiastique du gouvernement, le fait s'explique sans difficulté[4].

Dès l'automne 1537, probablement avant qu'il fût traduit de latin en français, le *Catéchisme de Megander* était devenu une vraie pomme de discorde. Le théologien strasbourgeois, Martin Bucer, alors très écouté en haut lieu, avait dit pendant un séjour qu'il fit à Berne cette année-là, que la doctrine du catéchisme était insuffisante, particulièrement à l'égard des sacrements. Ordre fut donné à Megander d'apporter à une nouvelle édition de son travail des changements conformes aux indi-

[1] Voy. Théoph. Dufour, *Notice bibliographique sur le Catéchisme et la Confession de foi de Calvin*. (1537.) Genève, 1878, p. CCLXXIV.

[2] *Calvini opera*, édit. Baum, Cunitz et Reuss, tome XIV, col. 234.

[3] Il y a lieu de rectifier d'après cela la note 12 qui se lit au tome IV, p. 412 de la *Corresp. des Réformateurs* de M. Herminjard.

[4] Voy. sur ce sujet Ruchat, tome V, p. 47 sq. 204 sq.; Hundeshagen, *Das Partheiwesen in der Bernischen Landeskirche von 1532 bis 1558*, dans les *Beiträge* de F. Trechsel (Berne 1841-1842), IIe livr. p. 83 sq. 93 sq.; III, p. 60 sq.; IV, p. 27 sq. — Güder, art. cité, p. 327 et suiv.

cations du célèbre *moyenneur* de Strasbourg, en vue de rapprocher les formules zwingliennes de celles de Luther. Le professeur bernois n'ayant pas voulu se prêter à cet acte de complaisance, son catéchisme fut remanié malgré lui. Et comme il persistait dans son opposition, il se vit congédié et exilé des terres de Berne en janvier 1538.

Cependant la nouvelle rédaction bucérienne n'eut pas plustôt paru[1], que de vives protestations surgirent du sein du clergé de la campagne. Elles se firent entendre surtout dans les trois classes de l'Argovie, pour qui Megander, ce « singe de Zwingli » comme le surnommaient ses adversaires, était « un autre oracle de Delphes. » On s'émut des procédés autocratiques du gouvernement non moins que de l'obligation de se servir d'un catéchisme renfermant des locutions équivoques, des termes louches, contraires aux conclusions de la dispute de Berne (1528) et aux actes du Synode de 1532. Une délégation se présenta devant le Conseil. Après de vives discussions, celui-ci jugea prudent d'entrer en accommodement. Il consentit au changement de deux passages et déclara que l'ancien catéchisme n'était pas abrogé, mais simplement expliqué par le nouveau, dans l'intérêt de la *concorde* avec les autres Eglises évangéliques, et que nul ne serait forcé d'employer tous les termes nouvellement introduits. Pendant une dizaine d'années les deux éditions, la *variata* et l'*invariata*, paraissent s'être fait concurrence dans les paroisses de langue allemande.

Il ne fallut pas dix ans à l'étoile du bucéranisme pour pâlir et s'éclipser dans les hautes sphères gouvernementales. En 1542 déjà, à la suite d'un revirement dans le système politico-dogmatique, le Conseil décrétait que dorénavant le catéchisme serait *interprété* d'après le contenu des conclusions de la dispute de Berne et la doctrine de la liturgie (de 1529). Trois ans

[1] *Ein Kurtzer und christenlicher Bericht, für die jugend, desz Vatter unsers, desz waren christenlichen Gloubens, vnd der Gebotten Gottes, mit Kurtzer erlüterung der Sacramenten, wie die zu Bernn in Statt und Landt gehalten werdenn. Von neuem mit einigen mehrern erlütrungen gedruckt.* (Berne, Matth. Apiarius, 1538.) — Un exemplaire est conservé dans les archives du ci-devant chapitre de Brugg, en Argovie.

plus tard, les pasteurs de la capitale recevaient l'injonction de travailler ensemble à une *refonte* du catéchisme dans le sens indiqué. Divisés comme ils l'étaient sur la matière des sacrements, c'était leur demander l'impossible. Alors le Conseil ordonna que dans les instructions catéchétiques on s'en tiendrait à l'explication du Notre Père, du symbole, du décalogue et de la confession des péchés, et que la doctrine des sacrements serait réservée à la prédication. Ostensiblement, c'était en revenir à un principe formulé par le Synode de 1532[1]. En fait, cela revenait à déclarer hors d'usage le catéchisme revisé, puisque les divergences entre les deux éditions portaient essentiellement sur l'explication des sacrements. Cependant les disputes sur ce sujet ne prirent fin qu'avec la chute définitive du crypto-luthéranisme à Berne. Le chef de ce parti, Simon Sulzer, fut congédié en 1548, comme son prédécesseur, le zwinglien Megander, l'avait été dix ans auparavant, et comme son collègue lausannois, le calviniste Viret, devait l'être à son tour dix ans plus tard.

Pendant tous ces débats, que s'était-il passé dans le Pays de Vaud?

Nous ne possédons pas de renseignement précis sur la *forme* que les ministres suivaient dans leurs catéchismes les premières années après la réformation. Tous ce que nous savons, c'est que dans les bailliages d'Orbe et de Grandson, qui dépendaient à la fois de Berne et de Fribourg, et où la réforme avait pénétré dès 1531, on faisait usage d'un *Catéchisme*, resté inédit, *de Jean Lecomte de la Croix*, prédicant à Grandson[2]. Peut-être, dans le reste du pays, quelques-uns se servaient-ils du *Premier Catéchisme de Calvin*, de cette « Instruction et confession de foy, dont on vse en Leglise de Geneue, » publiée en

[1] Chap. XXXVI : Le Symbole, l'Oraison dominicale et le Décalogue sont la Bible des laïques et des enfants, laquelle comprend tout le christianisme. Quant aux sacrements,... il n'est pas nécessaire d'en embarrasser l'esprit des enfants et des simples, etc.

[2] Ruchat, *Abrégé de l'histoire ecclésiastique du Pays de Vaud*, p. 180 de la nouvelle édition. Voy. sur ce réformateur la *Revue de théol. et de phil.* de juillet 1886.

1537 et réimprimée pour la première fois, il y a dix ans, par les soins de MM. Albert Rilliet et Théophile Dufour, d'après un exemplaire retrouvé dans la Bibliothèque nationale à Paris. D'autres, on peut le supposer, surtout ceux du parti zwinglien, employaient de préférence l'*Exposition chrestienne* traduite de Megander et publiée à Genève depuis l'expulsion de Farel et de Calvin.

Une chose est sûre : c'est qu'une fois que Calvin, à son retour de Strasbourg, eut publié en 1542 son *Formulaire d'instruire les enfans en la chrétienté*, ce nouveau catéchisme fit promptement son chemin dans les Eglises et les écoles du Pays de Vaud. Nul doute que Pierre Viret, en revenant à Lausanne en juillet 1542, après une absence de dix-huit mois passés à Genève, ne l'ait rapporté avec lui et introduit dans son Eglise. On le faisait apprendre en latin aux élèves du Collège académique de Lausanne. C'est de lui qu'il s'agit dans la lettre déjà citée de la Classe de Lausanne, quand il est dit que « la plupart des Eglises, surtout dans les lieux où il y a des écoles, ont adopté le catéchisme qui leur a paru le mieux approprié à l'enseignement de la jeunesse. » D'ailleurs, le pasteur Jean Haller[1], de Berne, le dit expressément dans une lettre à Bullinger du 1er avril 1551 : *Ecclesiae gallicanae Calvini catechismo hactenus sunt usae*[2].

Le formulaire genevois était, à cette époque, si bien entré dans l'usage général que même les adversaires les plus prononcés du réformateur ne pouvaient se dispenser de le suivre dans leurs instructions catéchétiques ; quitte, il est vrai, à s'accorder en temps et lieu le plaisir plus que douteux de le dénigrer en présence des enfants. On en a un exemple caractéristique dans ce que Viret, le tenant d'un tiers, croit devoir raconter tout au long à Calvin de certaine leçon de religion donnée par le pasteur d'Aubonne, Thomas Malingre[3].

[1] Ne pas confondre avec le réformateur Berthold Haller, mort en 1536.

[2] *Calv. Opp.*, tom. XIV, col. 94. Par *gallicanae*, il désigne les Eglises *welches*, c'est-à-dire celles du pays romand.

[3] Lettre du 4 septembre 1551. *Calv. Opp.* XIV, col. 175.

II

Le Catéchisme de Berne de 1551.

Cependant les seigneurs de Berne n'avaient pas perdu de vue le dessein manifesté jadis dans l'édit de réformation de 1536, d'envoyer à leurs sujets du Pays de Vaud un formulaire *officiel* correspondant à celui qu'on suivait dans leurs Eglises de langue allemande. L'harmonie ayant été rétablie chez eux, rien ne les empêchait plus de mettre ce projet à exécution. Ils entendaient que dans toutes les terres de la république le culte et l'enseignement religieux fussent aussi uniformes que possible. Il ne leur déplaisait pas, d'ailleurs, que par ce moyen une digue de plus fût opposée dans la nouvelle province à l'influence grandissante de Calvin, pour la personne et les visées ecclésiastiques duquel ils n'éprouvaient, comme on sait, qu'une très médiocre sympathie.

Vers la fin de 1551 [1], les ministres du Pays de Vaud reçurent donc, en même temps qu'une nouvelle liturgie [2], la traduction officielle du *Catéchisme de Berne*, avec ordre de l'expliquer au temple. Et lorsque, trois ans plus tard, parurent les *Articles de réformation* pour les bailliages communs de Grandson et d'Orbe, on y lisait un article XXIIe ainsi conçu : « Et affin que les enfans soyent mieux instruits en la Loy de Dieu et à apprendre à prier, à ceste cause ordonnons que les prédicans vsent du liure appelé le Catéchisme, imprimé à Berne [3]. »

A notre connaissance, il ne s'est conservé aucun exemplaire

[1] Ruchat (tome IV, 490 sq.; V, 488 sq.) et tous ceux qui, après lui, ont écrit sur ce sujet indiquent l'an 1552. Mais les lettres de Jean Haller à Bullinger du 1er avril et du 15 décembre 1551, et celle de Viret à Calvin du 7 janvier 1552 (*Calv. Opp.* XIV, col. 94, 220, 238) montrent clairement que l'envoi remonte à 1551. Le 1er avril de cette année-là, le catéchisme était déjà sous presse.

[2] C'était la traduction d'une nouvelle édition du *Cantzel und Agendtbuchlin* de 1529. Voy. C. Wyss : *Zur Geschichte unsrer bernischen Liturgie oder Kirchenagende*, dans les *Beiträge* de F. Trechsel (Berne, 1841), p. 86-129.

[3] *Mémoires de Pierrefleur*, édit. Verdeil, p. 315.

de ce catéchisme de 1551, non plus que de la réimpression faite à Lausanne par Jean Rivery, en 1558, dont Ruchat dit avoir vu un exemplaire[1], ni de celle qui a dû se faire à Berne en 1570 ou 1571, après revision par l'un des pasteurs de Lausanne[2]. Jusqu'à nouvel ordre nous en sommes donc réduits aux indications malheureusement trop sommaires de l'historien vaudois que nous venons de nommer.

« Le catéchisme, dit-il, est petit et ne contient que 53 pages in-12. Les demandes et les réponses y sont généralement courtes, claires, et plus à la portée des enfans que celles du *Catéchisme de Heidelberg* qu'on lui a substitué. La doctrine en est exactement conforme à celle que nous enseignons aujourd'hui, et je n'y ai rien remarqué de singulier, sinon la manière dont on y explique la descente de Jésus-Christ dans les enfers. »

Il est plusieurs points sur lesquels on voudrait être plus amplement renseigné. On aimerait à savoir, par exemple, si le catéchisme de 1551 était une reproduction pure et simple de l'*Exposition chrestienne* de Megander, ou si les pasteurs et professeurs de Berne, les Jean Haller et les Wolfgang Musculus, l'avaient retouché; si l'on était revenu à l'ancien ordre des matières (Décalogue, Symbole, Oraison dominicale, sacrements), ou si l'on avait maintenu la transposition introduite sous l'influence de Bucer (Oraison dominicale, Symbole, Décalogue, sacrements); si la doctrine de la cène, en particulier, n'avait pas subi quelques modifications à la suite des discussions auxquelles ce sujet avait donné lieu à Berne et du *consensus* qui s'était récemment établi à cet égard (1549) entre les Eglises de Zurich et de Genève, entre Bullinger et Calvin. Autant de questions auxquelles nous ne pouvons répondre que par un *non liquet*.

Ce qui nous ferait incliner à penser que le catéchisme en-

[1] Tome IV, p. 491, note. (« Dans le coffre de l'église de Crans. » D'après une obligeante communication de M. le pasteur de Crassier-Crans l'exemplaire en question ne se trouve plus dans le dit coffre.)

[2] Lettre du Conseil de Berne au pasteur Samuel Marthoret, du 5 octobre 1570. Archives de Berne : *Welsche Missiven-Bücher*, E, fol. 170. (Communication de M. le pasteur A. Bernus, de Bâle.)

voyé de Berne en 1551 n'était pas un simple calque de l'*Exposition* encore toute zwinglienne de Megander, c'est d'abord ce que Ruchat dit de l'exacte conformité entre la doctrine de ce catéchisme et « celle que nous enseignons aujourd'hui » (par où il faut entendre celle de la Confession helvétique et du *Catéchisme de Heidelberg*); c'est ensuite ce fait plus significatif que les ministres de la Classe de Lausanne, dans le mémoire dont il va être parlé, se déclaraient d'accord quant au fond avec la doctrine du formulaire qu'on venait de leur imposer; c'est enfin l'aveu que faisait de son côté, dans une de ses lettres déjà citées à Bullinger, le pasteur J. Haller, de Berne : qu'il avait toujours pensé que Calvin, malgré les « locutions trop obscures » qu'il avait introduites dans son catéchisme, n'avait pas, cependant, en matière de doctrine, des sentiments différents des leurs[1].

Quoi qu'il en soit, grand fut l'émoi dans le camp des calvinistes du Pays de Vaud quand ils se virent mis en demeure d'employer la nouvelle liturgie et de substituer le *Catéchisme de Berne* à celui de l'Eglise de Genève. Il y eut, avant la fin de l'année, une assemblée des ministres des trois Colloques de Lausanne, de Vevey et d'Aigle, formant ensemble la Classe de Lausanne. Un long mémoire fut dressé, en un langage net, ferme, pressant, pour obtenir des « magnifiques et très illustres princes » le retrait de leur décision, et l'on eut soin d'en expédier un double aux pasteurs de la ville de Berne, dont le Sénat avait coutume de prendre l'avis en pareille matière[2].

Les ministres fondaient leurs réclamations sur ce qu'il y avait d'irrégulier, à leur point de vue, dans le fait de leur oc-

[1] Comparez ce que disait de son côté Calvin dans un mémoire qu'il composa vers le milieu de février 1552, étant de passage à Berne, pour se justifier de diverses accusations portées contre lui : « J'entens aussi qu'il y a eu quelques murmures du catéchisme (savoir du sien). Si la doctrine est pure et saine, je m'en rapporte à vos prescheurs : je ne doubte pas qu'ils ne vous en facent bon rapport. » (*Calv. Opp.* XIV, col. 287.)

[2] Ce double, rédigé en latin, est reproduit dans *Calv. Opp.* XIV, col. 232-236. La date fait défaut. Les éditeurs l'ont inséré à tort parmi les lettres du mois de janvier 1552. Voy. la lettre de Haller du 15 décembre 1551 et celle de Viret du 7 janvier 1552.

troyer ces nouveaux formulaires sans avoir daigné les consulter sur l'opportunité d'une innovation semblable. Ils faisaient valoir le mauvais effet que le changement produirait dans le pays, l'interprétation fâcheuse qu'on ne manquerait pas d'en donner, le reproche de versatilité auquel le gouvernement s'exposait de la part d'un peuple encore peu éclairé et mal affermi dans sa nouvelle croyance. En ce qui concernait spécialement le catéchisme, ils insistaient sur les graves inconvénients qui résulteraient de sa brusque introduction pour les écoliers accoutumés au formulaire généralement employé. Au reste, disaient-ils, la doctrine du catéchisme leur paraissait en général chrétienne et vraie, pleinement conforme à celle qu'ils avaient jusque-là enseignée dans leurs Eglises, identique même *quantum ad sententiam attinet*. Ils n'avaient de réserve à faire qu'à l'endroit d'une seule réponse, celle-là même que Ruchat, un siècle et demi plus tard, signalait comme « singulière. » (La réponse en question était ainsi conçue : « Il n'est pas dit que Jésus soit parvenu aux enfers de souffrance des damnez, ains à ceux-là qui en vraye foy estoyent de tout tems decedez de ce monde ayans leur confiance en la promesse du Sauveur advenir, et iceluy attendans au sein d'Abraham[1]. » C'était le texte de Megander, lequel, en cela, n'avait fait que suivre les traces de Zwingli et de Léon Jude[2].) Les auteurs du mémoire désiraient que l'explication de cet article fût conçue en des termes tels que personne ne pût s'en prévaloir pour soutenir « les limbes papistiques. »

Inutile de dire que les remontrances du clergé romand demeurèrent sans effet. Moins que jamais les Excellences de Berne étaient d'humeur à faire des concessions. Elles soupçonnaient fort que les raisons alléguées dans le mémoire, — raisons peu concluantes au jugement des pasteurs et professeurs de la capitale, — ne servaient qu'à colorer un parti pris. On n'était même, paraît-il, pas éloigné de penser que le vrai instigateur de tout ce mouvement pourrait bien avoir été le père du

[1] Voy. Ruchat, IV, 491.

[2] Güder, dans la monographie citée, p. 342, et dans l'art. *Höllenfahrt* de la *Realencyklopädie* de Herzog, tome VI, p. 195 de la seconde édition.

catéchisme jusqu'alors en usage dans le Pays de Vaud. Non contents de confirmer leur précédente décision, les seigneurs du souverain Conseil chargèrent l'un d'entre eux (février 1552) d'aller en personne témoigner aux ministres de la Classe de Lausanne combien le gouvernement s'était trouvé offensé de leur démarche, et leur signifier qu'ils eussent, ainsi que leurs collègues des autres Classes du Pays de Vaud, à suivre sans délai la liturgie et le catéchisme envoyés de Berne, sous peine de déposition et de bannissement.

Ce n'était pas là une menace en l'air. Les magnifiques seigneurs étaient bien décidés à étouffer toute velléité de résistance. Ce qui le prouve, c'est que les « visitateurs » envoyés dans le Pays de Vaud l'année suivante, — le doyen Jean Haller était du nombre, — eurent pour instruction de s'informer très spécialement de l'usage qu'on faisait des nouveaux formulaires dans les bailliages les plus rapprochés de Genève, et de congédier sans rémission les ministres récalcitrants[1].

Force fut ainsi aux pasteurs romands de s'incliner devant la volonté souveraine et de se familiariser avec le *Catéchisme de Berne*. Après tout, il ne dut pas trop leur en coûter, puisque, de l'aveu même des calvinistes, la doctrine de ce formulaire était conforme pour l'essentiel à la vérité chrétienne. Peu d'années après on les vit, ces mêmes ministres de la Classe de Lausanne, se faire de ce même catéchisme, accueilli d'abord de si mauvaise grâce, une arme contre les fameux édits du 13 mars et du 3 avril 1555, interdisant toute discussion publique sur le dogme calviniste par excellence de la prédestination. « Cette question, disaient-ils dans une réclamation portée à Berne par Pierre Viret et Théodore de Bèze, ne sauroit estre assoupie sinon en déroguant à ce qui en est journellement exposé en vostre dit catéchisme[2]. »

[1] Ruchat, V, 488 ; Güder, p. 343.

[2] Lettre de la Classe, datée de Lausanne, le 2 mai 1555. *Calv. Opp.* XV, col. 587.

III

Le Petit Catéchisme « En qui crois-tu ? »

Il ne faudrait pas croire, cependant, que, pour avoir été supplanté par le *Catéchisme de Berne*, celui de l'Eglise de Genève ait disparu sans laisser de trace. Le catéchisme proprement dit, il est vrai, cessa dès lors d'être employé dans l'instruction religieuse de la jeunesse vaudoise. Il n'en fut pas de même de l'appendice intitulé : *la Manière d'interroger les enfans qu'on veut recevoir à la cène de nostre Seigneur Jésus-Christ*, et commençant par la question : « En qui crois-tu ? »

Cet appendice figure pour la première fois dans l'édition genevoise de 1553 et a été souvent réimprimé à la suite du *Catéchisme de Calvin*. Il en existe plusieurs autres rédactions plus ou moins développées : l'une dans le *Nouveau Testament* de 1562 ; une autre, beaucoup plus étendue, à la fin du *Psautier* in-8° de François Jaquy, Genève 1562 [1]. C'est sous sa forme première qu'il est le plus connu. Toute la doctrine chrétienne s'y trouve résumée en vingt et une demandes, dont près de la moitié (à partir de la douzième) se rapportent aux sacrements, particulièrement à celui de la cène.

Sans être jamais devenu officiel, ce formulaire succinct paraît avoir joui dans le Pays de Vaud d'une assez grande popularité. Nous le trouvons mentionné sous le nom de *Petit Catéchisme « En qui crois-tu ? »* dans divers documents du XVIIe siècle [2]. On en faisait volontiers usage dans les écoles de la campagne, surtout depuis le mandat souverain de 1616, qui voulait qu'à l'approche de chacune des quatre communions, la jeunesse « parvenue en aage » fût examinée, en présence de deux *jurés* du Consistoire, sur le saint mystère de la cène. Certains pasteurs s'en servaient même dans les *interrogats*,

[1] *Calv. Opp*, tome VI, col. 147-160.

[2] *Actes de la Classe de Lausanne* du 18 juillet 1622 (Etat des fonctions du diacre d'Oron) ; *Actes de la Classe de Payerne* du 10 février 1652 et du 5 juin 1695. (Archives de la Commission synodale de l'Eglise nationale vaudoise.)

c'est-à-dire dans l'examen de religion que les adultes étaient tenus de subir au moins une fois par an, le plus souvent la veille des communions de Noël. En revanche, il ne paraît pas qu'on l'ait employé pour les catéchismes publics.

Dans la seconde moitié du XVIIe siècle, ce catéchisme en miniature n'était plus guère en usage que dans le ressort de la Classe de Payerne, où on le trouvait « commode pour les petits. » Il finit par succomber à la concurrence que lui firent deux autres petits catéchismes, celui de Berne et celui de Heidelberg.

IV

Le Petit Catéchisme de Berne, de 1581.

Le règne du premier catéchisme de Berne sous l'une ou l'autre des formes que nous lui avons vu successivement revêtir (rédaction primitive de 1536, revision de 1538, édition française de 1551) ne fut pas de longue durée. Dans la partie allemande du canton, il ne paraît pas, en fait, s'être étendu bien au delà de la fin du XVIe siècle.

Les ministres de la capitale ayant représenté au gouvernement que ce catéchisme était trop long pour être convenablement expliqué dans l'espace réglementaire d'un seul été[1] et pouvoir être appris en entier par « les petits et les simples, » ils obtinrent l'autorisation d'en faire imprimer un extrait ou abrégé. Cet abrégé parut en 1581 sous le titre de *Petit Catéchisme*[2]. Il fut envoyé à tous les ministres, régents de collège et maîtres d'école du pays allemand, avec un mandat souverain du 30 mai. Avoyer et Conseil leur ordonnaient à tous sans exception, sous peine de disgrâce et de châtiment, de ne faire usage à l'église et à l'école que du *Grand* et du *Petit Catéchisme*

[1] Les catéchismes publics avaient lieu, en ce temps-là, du milieu de mars à la fin d'octobre.

[2] *Kleiner Catechismus. Das ist: Ein Kurtzer vund Einfaltiger Kinderbericht, von den fürnembsten Houptstucken Christenlicher Lehr, vsz dem gröszeren Catechismo der Kilchen Bern vszgezogen, zu gutem der Jugendt.* Nous avons sous les yeux une réimpression par J. le Preux, Berne 1614, petit in-8° de 48 pages. (Bibliothèque cantonale vaudoise.)

de Berne, sans en employer aucun autre, ni étranger, ni composé par eux-mêmes. Peu après, le nouveau formulaire fut traduit en latin[1], et il ne tarda pas, paraît-il, à faire tomber en désuétude son aîné.

Tout porte à croire que le principal auteur du *Petit Catéchisme* fut le successeur de Jean Haller dans le décanat, Jean Fädminger († 1586)[2]. L'avènement de ce dignitaire ecclésiastique, en 1575, fut suivi de toute une série de mesures destinées à compléter la réforme de l'Eglise bernoise, en la dotant d'une discipline plus sévère et en ranimant dans son sein la vie religieuse et morale. L'introduction du catéchisme abrégé, mieux approprié aux besoins du commun peuple, se rattachait selon toute apparence à cette œuvre rénovatrice.

Quand on compare le *Petit Catéchisme* avec le *Grand*, on constate d'abord que les 202 demandes et réponses de ce dernier s'y trouvent réduites au nombre de 98, dont un peu plus de la moitié sont tirées à peu près textuellement de l'ancienne rédaction. Mais on ne tarde pas à se convaincre que si l'abréviation a été le but officiellement avoué de ce travail, ce n'en a pas été le seul but. Les hommes qui s'étaient chargés de l'accomplir profitèrent de l'occasion pour soumettre l'œuvre de Megander à une revision qui touchait au fond non moins qu'à la forme. Le langage, plus concis, est empreint d'un cachet de simplicité biblique qui fait honneur au tact pédagogique des reviseurs. En même temps, l'élément spécifiquement chrétien est plus accentué. Les amphibologies d'origine bucérienne ont disparu. Le point de vue dogmatique décèle l'influence de la théologie de Bullinger et de la seconde Confession helvétique (1566). C'est dire que la tendance générale est celle d'un calvinisme mitigé. Pour certaines réponses on a eu manifestement recours au *Catéchisme de Heidelberg*. Preuve en soient, d'une part, la définition des sacrements (comme étant « des signes et des sceaux visibles et sacrés »), et, de l'autre, l'article de la

[1] V. Frickart, *Beiträge zur Geschichte der Kirchengebräuche im ehemaligen Kanton Bern.* (Aarau 1846), p. 77.

[2] Voy. sur ce point Güder, dans la monographie déjà citée, p. 344 et suiv.

descente aux enfers. (« *Dem.* Pourquoi est-il descendu aux enfers? *Rép.* Afin que dans nos tentations les plus rudes nous eussions l'assurance que Christ, par sa mort, nous a aussi délivrés des angoisses et des peines de l'enfer. ») Au surplus, l'ordre primitif des matières a été rétabli, c'est-à-dire que l'interprétation du Décalogue a repris la place qu'elle occupait dans les catéchismes de Léon Jude et de Megander (comme dans ceux de Luther et dans le premier de Calvin), *avant* l'explication du Credo ; la place, par conséquent, qui est assignée à ce document par son origine historique et son rôle propédeutique. A ce propos quelques mots sur le plan suivi dans ce petit manuel de 1581 ne seront pas sans intérêt.

Après deux demandes relatives au sens du mot catéchisme et aux éléments qui constituent cette « sommaire et simple instruction, » vient sans autre préambule le « premier point principal, » savoir *les deux tables de la Loi*, lesquelles « apprennent aux enfants à connaître la volonté de Dieu et à régler sur elle leur vie. » Cette première partie comprend vingt-neuf demandes. La seconde, qui en compte vingt-six, est introduite par ces mots : « Puisque, à cause de notre nature corrompue, nous ne pouvons être sauvés par les œuvres de la loi, mais par la vraie foi seulement, dis-moi *quelle est la vraie et antique foi chrétienne.* » Suit le symbole, divisé en trois articles. La transition à la troisième partie, celle de l'oraison dominicale, composée également de vingt-six demandes, est formée par cette question : « Puisque la foi ne vient pas de nous-mêmes, mais que nous la tenons de Dieu par le Saint-Esprit, et que par conséquent nous devons, comme tout autre bien, l'obtenir de lui par le moyen de la prière, dis-moi *ce que c'est que la prière?* » Enfin, la matière des sacrements est traitée très sommairement en quinze demandes dont la première est ainsi conçue : « Puisque pour fortifier notre foi et pour distinguer son Eglise de tous les autres peuples, Christ le Seigneur a institué ses saints sacrements, indique *ce qu'il faut entendre par les sacrements.* » Le livret se termine dans l'original allemand par quelques belles prières rimées. Dans la première on demande au Seigneur Jésus la grâce d'une bonne mort. Une

autre, adressée successivement aux trois personnes de la très sainte Trinité, a pour objet le bonheur temporel et éternel.

Nous avons déjà dit que ce *Petit catéchisme* de 1581 fut traduit en latin. Il le fut aussi en français, mais nous n'avons pas réussi jusqu'à présent à mettre la main sur un seul exemplaire des diverses éditions de cette traduction qui ont dû voir le jour pendant le XVIIe et le XVIIIe siècles. Il est hors de doute, pourtant, que ce formulaire a été obligatoire pour les écoles et les Eglises du Pays de Vaud non moins que pour celles du pays allemand ; avec cette différence, à la vérité, qu'il y fut introduit beaucoup plus tard.

Nous sommes en mesure de fixer exactement la date de cette introduction. C'était en 1652. Il y avait quelque temps déjà que LL. EE. se préoccupaient de l'état moral de leur pays romand. Ce qui les inquiétait surtout, c'étaient les ravages qu'y exerçait une épidémie de la pire espèce, celle de la sorcellerie. On comprit que le vrai remède à ce mal devait se chercher dans une meilleure instruction du peuple, et tout d'abord dans une instruction religieuse plus soignée. L'enseignement de la foi chrétienne devait revêtir une forme plus simple, plus pratique. Il fallait diminuer le nombre des prêches, qui passaient trop souvent par-dessus les têtes, et augmenter celui des catéchismes, qui n'avaient lieu que le dimanche, de Pâques à la saint Martin, et dont beaucoup de pasteurs s'acquittaient, paraît-il, avec une regrettable nonchalance[1]. Ces catéchismes publics, au lieu de ne s'adresser qu'aux enfants des écoles et aux domestiques, devaient dorénavant avoir en vue l'instruction et l'édification des adultes de tout ordre et de tout âge. A côté des catéchismes plutôt oratoires du dimanche, il était nécessaire d'établir des instructions plus familières pendant la semaine et en hiver. Au lieu de catéchiser du haut de la chaire, les pasteurs devaient « aller par le temple de l'un à l'autre » et exposer les articles de la foi « en termes accommodez à l'intelligence des foibles, » faisant même usage, au besoin, de la langue « vulgaire, » c'est-à-dire du patois. Le livre qu'ils

[1] Il faut dire à leur décharge que plusieurs avaient jusqu'à quatre, quelques-uns même jusqu'à cinq *services* à faire par dimanche !

devaient « prendre pour patron de la méthode à tenir en cette instruction, » était celui dont on usait en l'Eglise de Berne.

Le synode réuni à Lausanne du 2 au 4 mars 1652 déclara « recevoir ce règlement d'un plein acquiescement, » tout en avouant n'avoir pas connaissance du catéchisme qu'il plaisait à LL. EE. de marquer dans leurs lettres! Or, ce catéchisme, inconnu aux délégués des cinq classes romandes, n'était autre que le *Petit catéchisme de Berne.* Dès l'année suivante il fut traduit en français, imprimé par le typographe de la capitale qui avait le monopole des livres d'école et de piété, et envoyé de Berne à tous les ministres du Pays de Vaud [1].

Tous ne mirent pas, il est vrai, un égal empressement à accueillir ce nouveau formulaire. Ceux de la Classe de Payerne demandèrent terme d'un an pour le faire apprendre d'abord à la jeunesse, et firent des réserves en faveur de l'*En qui croistu.* La classe de Lausanne, de son côté, craignait que ce changement de catéchisme n'amenât beaucoup de confusion dans les esprits et ne retardât la connaissance des mystères du salut. Elle eût préféré s'en tenir au *Catéchisme palatin*, qui servait déjà de texte aux instructions catéchétiques du dimanche. Une délégation fut même envoyée à Berne pour supplier LL. EE. de « ne rien innover en ce faict. » Même tergiversation dans la classe de Morges, spécialement dans le Colloque de Nyon, qui autorisa ceux de ses membres qui n'auraient pas encore « pris en main le *Catéchisme nouveau* » à « persister dans l'ancienne coutume, » jusqu'à ce qu'on en eût parlé à messieurs de Berne [2].

Ce fut peine perdue. Le *Petit catéchisme* fut maintenu et il ne tarda pas à s'acclimater à côté du grand et du petit catéchisme de Heidelberg. Une lettre souveraine du 28 décembre

[1] *Zedel an die HH. Geistlichen* du 24 déc. 1651; *Mandat aux cinq Classes du Pays de Vaud* du 20 janvier 1652. (Voy. F. Trechsel, *das Hexenwesen im Kanton Bern*, dans *Berner Taschenbuch* pour 1870, p. 149-234.); *Actes du Synode* de 1652, dans les procès-verbaux de l'ancienne Classe de Lausanne, à la date indiquée; *Actes du colloque de Romainmôtier* du 4 avril 1655.

[2] *Actes de la Classe de Payerne* du 10 février 1652 et du 5 juin 1655; *Colloque de Lausanne* du 4 mai 1653; *Classe de Lausanne* du 25 septembre 1655; *Colloque de Nyon* du 10 août 1653.

1702 rappelle que le seul catéchisme autorisé, à part celui de Heidelberg, est le *Petit catéchisme de Berne*. Nous voyons, en effet, qu'on le faisait réciter au temple par les enfants[1] et qu'il servait de livre de lecture dans les écoles de village[2]. A Lausanne même, vers 1725, l'instruction des enfants de la classe indigente, de ceux qui n'avaient pas le moyen de fréquenter les écoles dites « de bannière, » se bornait le plus souvent « à la peine que prenaient quelques pauvres femmes des faubourgs de leur apprendre à répéter comme des perroquets les prières du soir et du matin, et à bégayer la réponse à quelques questions du *Petit catéchisme*[3]. »

Le Recueil d'ordonnances ecclésiastiques de 1758, rédigé par Elie Bertrand, pasteur de l'Eglise française de Berne, ayant passé cet abrégé sous silence dans les paragraphes concernant l'instruction religieuse à donner dans l'Eglise et à l'école, cette omission fut expressément relevée par la Classe de Lausanne[4]. LL. EE. tinrent compte de cette réclamation lors de la revision du dit code. Les ordonnances de 1773 portent en effet (p. 29), que « le *Catéchisme d'Heidelberg* et le *Petit catéchisme de Berne* sont les seuls qui doivent être traités et récités dans les assemblées publiques. »

Ainsi, vers 1760 les pasteurs de ce pays-ci, du moins ceux de la Classe de Lausanne, tenaient encore à ce bon vieux manuel. Plusieurs le préféraient à tout autre, soit parce qu'il était plus court, plus intelligible, plus facile à mémoriser, soit parce qu'ils en goûtaient le plan plus que celui des autres catéchismes en usage. On dit que dans la partie allemande de l'ancien canton de Berne (y compris les districts protestants du canton actuel d'Argovie) il s'est maintenu ça et là jusque vers

[1] *Actes de la Classe de Lausanne* du 5 juin 1708.

[2] *Projet de règlement et de tablature pour les écoles ressortissant du vén. colloque d'Aigle*, par François-Louis Allamand, pasteur à Bex de 1752 à 1764. (Manuscr. de la Biblioth. cantonale vaudoise. Comp. Gindroz, *Histoire de l'instruction publique dans le Pays de Vaud*, Lausanne 1853, p. 418.)

[3] *Discours prononcé en 1778 dans l'assemblée des contribuans aux Ecoles de charité* (par le doyen Polier de Bottens), p. 4.

[4] *Actes de la Classe de Lausanne* du 5 au 7 juin 1759.

le milieu de notre siècle[1]. Il en fut autrement dans le pays romand. Dès avant la fin du XVIIIe siècle il disparaît de la scène pour céder la place à un manuel plus conforme à l'esprit du jour. Il ne tarde même pas à tomber dans un oubli tel que plus d'un auteur moderne, bien informé d'ailleurs, semble ignorer absolument son existence et, très probablement, l'a confondu avec un autre « petit catéchisme, » à savoir l'abrégé du *Catéchisme de Heidelberg*, appelé le *Petit catéchisme palatin*.

V

Le catéchisme de Heidelberg.

On sait généralement que ce chef-d'œuvre de Gaspard Olévian et de Zacharie Ursin, publié pour la première fois en 1563 à l'usage des Eglises et des écoles du Palatinat, a joui longtemps d'un juste crédit dans notre Eglise vaudoise. On sait aussi que la faveur constante, tenace même, dont, une fois adopté, il fut l'objet de la part des Bernois valut à ces derniers l'épithète de *fidèles oursons d'Ursin*, et au livre lui-même, dans la bouche de notre peuple, le nom de *grand catéchisme de Berne*.

Ce qu'on connaît moins c'est la date de son adoption et la manière dont il est entré dans l'usage et, si je puis ainsi dire, dans les mœurs de nos pères. En vertu de la tendance, commune à presque toutes les sociétés ecclésiastiques, à faire remonter aussi près que possible de leurs propres origines les us et coutumes, les dogmes et institutions consacrés par une pratique plus ou moins longue, on se figure volontiers que l'introduction officielle du *catéchisme palatin* dans le Pays de Vaud date de l'âge même de la réforme, qu'elle a suivi de près sa première publication. C'est là une pieuse légende que la vérité historique nous oblige à combattre et, si possible, à détruire. Le fait est que lorsque ce livre fit sa première apparition dans quelques-unes de nos écoles, il y avait plus de dix ans que le dernier venu et de beaucoup le plus jeune de nos réformateurs, Théodore de Bèze, s'était éteint de vieillesse.

[1] Frickart, ouvr. cité, p. 79.

I. Nul doute que les théologiens bernois, aussi bien que les théologiens des autres pays de confession réformée, n'aient su apprécier dès l'abord comme elle le méritait l'œuvre de leurs deux éminents collègues du Palatinat. On a vu que les auteurs du *Petit Catéchisme* n'avaient pas hésité à la mettre à profit pour leur propre travail. De leur côté, les chefs de la République avaient Ursin en très haute estime, si bien qu'à deux reprises ils avaient mis tout en œuvre pour l'attirer à leur service : une première fois en 1571 par l'offre d'une chaire de théologie à Lausanne, puis de nouveau en 1578 à l'occasion d'une vacance survenue à Berne même[1]. Néanmoins ils songeaient si peu, alors, à favoriser l'emploi par les ministres et régents de leur pays du *Catéchisme palatin*, que par leur mandat souverain du 30 mai 1581 (accompagnant l'envoi du *Petit Catéchisme*) ils en interdisaient implicitement l'usage au même titre que celui de tout autre manuel catéchétique de provenance étrangère. Et ce mandat se trouve encore reproduit en tête de l'édition de 1614 du catéchisme indigène.

C'est deux ans plus tard, pour la première fois, que LL. EE. consentirent à ouvrir au célèbre catéchisme d'outre-Rhin les portes, non des Eglises, mais des écoles de leur pays, et encore celles de certaines écoles seulement. L'*Ordonnance scolaire* du 11 janvier 1616, concernant les collèges académiques de Berne et de Lausanne et les écoles latines des villes municipales[2], statue que l'étude du *Catéchisme de Heidelberg*, soit en allemand (ou en français) soit en latin, pourra commencer à partir de la troisième classe et se poursuivre dans les classes supérieures. C'est donc à titre de *livre d'école à l'usage de la jeunesse lettrée* qu'il s'est d'abord introduit dans ce pays.

Dès l'année suivante, 1617, en vit sortir des presses d'Abr. Weerlin, typographe privilégié de LL. EE. bernoises, un *Catéchismus Latino-Gallicus, ou Briefve instruction latine et françoise de la religion chrestienne : selon qu'il est enseigné ès*

[1] Voy, K. Sudhoff *C. Olevianus und Z. Ursinus Leben und ausgewählte Schriften* (Elberfeld 1857) p. 416 et 429.

[2] *Reformatio vnnd Ordnung der Schulen der Stadt und Landschaft Bern.* Berne A Weerlin, in-4°.

Eglises et Escoles du Palatinat[1]. Les deux textes latins et français y sont placés en regard. En outre, comme l'indique le sous-titre, les réponses sont imprimées « de la façon que ce qui est gros (c'est-à-dire en caractère romain) puisse commodément et avec profit estre proposé aux classes inférieures seulement ; ce qui est gros et petit (c'est-à-dire en italique), avec les additions à la marge, aux moyennes : et le Catéchisme tout entier, avec les sentences principales de l'Escriture sainte, aux premières. » Les citations bibliques en plus petits caractères, font suite à chaque réponse. Quant aux « additions à la marge, » elles consistent en un résumé analytique du texte. Ajoutons qu'à l'instar du *Catéchisme de Calvin*, celui-ci est divisé en cinquante-deux dimanches, par où se trouvait déterminé le pensum de chaque semaine.

Pour donner une idée de cette édition « dressée selon l'aage et progress de la jeunesse chrestienne, » nous reproduisons ici la première demande avec sa classique réponse.

1. Quelle est ta souveraine et unique consolation tant en la vie qu'en la mort ?

C'est que *tant de corps que d'ame*[a], *soit que je vive ou que je meure*[b], *je ne suis point à moy-mesme, mais* j'appartien à mon bon Seigneur et Sauveur Jésus-Christ[c], lequel *par son précieux sang satisfaisant pleinement pour tous mes péchez*[d] m'a délivré de toute puissance du diable[e], et aussy me conserve[f] de sorte *qu'il ne peut tomber un cheveu mesme de ma teste sans la volonté de mô Père céleste*[g], *et qui plus est*, qu'il faut que toutes choses servent à mon salut[h]. *Et pour ce aussy il me rend certain de la vie eternelle par son sainct Esprit*[i], *et me fait promt et appareillé à vivre ci après selon sa saincte volonté*[k].

a, 1 Cor. 6, 19, 20 ; 1 Thes. 5, 10. — *b*, Rom. 14, 8 : soit que nous vivions soit que nous mourions nous sommes au Seigneur. — *c*, 1 Cor. 3, 16, 23. — *d*, 1 Pier. 1, 19 : Vous estes rachetez par le précieux sang de Christ comme de l'Agneau sans macule et sans tache. 1 Jean 1, 7 et 2, 2. — *e*, 1 Jean 3, 8 ; Hébr. 2, 14. — *f*, Jean 6, 39. — *g*, Math. 10, 30 ; Luc 21, 18. — *h*, Rom. 8, 28 : Or savons-nous que toutes choses aident ensemble en bien à ceux qui aiment Dieu. — *i*, 2 Cor. 1, 22 et 5, 5 ; Eph. 1, 13, 14 : Vous qui, ayans creu, avez esté scellés du Sct Esp. de la promesse, lequel est l'arre de nostre héritage. — *k*, Rom. 8, 11.

Consolation fe
me est le but
catéchisme.

1. Que nous a
partenons à Chri
c'est nostre cons
lation.

2. De quelle f
çon nous somm
et demeurons
Christ.

3. Comment no
en sommes rend
certains.

Cette édition latine-française était disposée, on vient de le voir, en vue d'un enseignement à trois degrés. Il est douteux, quoi qu'en dise l'éditeur, que cette disposition typographique

[1] Petit in-8° de 151 pages. (Bibliothèque cantonale vaudoise.)

fût aussi « commode » qu'elle était ingénieuse. Ce qui est certain c'est que d'après la loi académique lausannoise de 1640, revision partielle de l'ordonnance scolaire de 1616, l'instruction catéchétique devait s'astreindre à une marche sensiblement différente. Voici, aux termes de cette loi, comment l'étude du catéchisme était répartie, vers le milieu du XVIIe siècle, entre les différentes classes du collège de Lausanne. En VIIIe, la tâche se réduisait à apprendre par cœur le Notre Père et le Credo. En VIIe, on enseignait aux élèves la première partie du catéchisme, celle de *la misère de l'homme*, plus les paroles de l'institution des deux sacrements et le décalogue. En VIe, la seconde partie : *délivrance de l'homme ;* en V^e, la partie de *la reconnaissance*, jusqu'à l'article de la prière exclusivement ; en IVe, répétition du catéchisme en y joignant l'article de *la prière*. La tâche de IIIe consistait en une nouvelle répétition plus exacte. En IIe on y ajoutait *les témoignages*, c'est-à-dire les passages bibliques à l'appui de chaque réponse. Enfin en Ire (érigée plus tard en auditoire d'éloquence ou de belles-lettres, et correspondant aux deux premières classes actuelles), dernière répétition de tout le catéchisme, accompagnée cette fois d'une courte *explication des demandes*, de telle sorte que les élèves « en perçoivent bien le sens et le suc. » Le règlement laissait au jugement et à la discrétion des supérieurs le soin de décider si dans les deux premières classes il y avait lieu de faire apprendre le catéchisme en latin.

II. Mais il est temps de revenir sur nos pas et d'établir, s'il est possible, quand et comment le *Catéchisme palatin* est entré dans l'usage *ecclésiastique*.

Indiquer une date précise n'est pas chose facile. Il ne paraît pas, en effet, que l'adoption de ce *Catéchisme* comme livre d'Eglise ait fait de la part du gouvernement l'objet d'une décision formelle [1].

On a supposé que cette adoption a dû être la conséquence plus ou moins directe du décret du *Synode de Dortrecht* (du

[1] Voy. Güder, article *Heidelberger Catechismus*, dans Herzog R. E. tome VII, p. 610 de la 2e édition.

1er mai 1619) par lequel le *Catéchisme de Heidelberg* était déclaré *livre symbolique*[1]. Supposition fort plausible, et qui se présente assez naturellement à l'esprit. Les faits, cependant, ne permettent de l'accepter que sous certaines réserves. La solennelle décision de ce concile des Eglises réformées n'aura sans doute pas manqué d'exercer quelque influence sur les esprits, à Berne comme ailleurs. Mais cette influence y a été moins immédiate, moins prompte à agir qu'on ne pourrait le croire.

LL. EE. de Berne, on le sait de reste, n'aimaient pas se laisser faire la loi par une autorité étrangère, quelque respectable qu'elle fût. Elles avaient bien consenti, non sans hésitation, à envoyer un député à Dortrecht dans la personne d'un des pasteurs de leur capitale, le Dr Marc Rütimeyer. Mais quand ce délégué, à son retour de Hollande, eut rendu compte de sa mission devant le Grand Conseil assemblé, on se contenta de déposer les Actes du Synode à la bibliothèpue publique sans qu'il fût question de les revêtir d'une sanction officielle ni de les accepter formellement au nom de l'Eglise bernoise[2]. Aussi bien le *Catéchisme de Heidelberg*, même au temps de sa plus grande faveur, n'a-t-il jamais été mis officiellement sur la même ligne que les trois livres symboliques de l'Eglise nationale, savoir les conclusions de la Dispute de 1528, les Actes du Synode de Berne de 1532 et la Confession helvétique de 1566[3].

D'ailleurs, Messieurs de Berne pouvaient avoir une autre

[1] Ainsi entre autres Frickart, *ouvr. cité*, p. 78 sq.

[2] F. Trechsel, *Dr Marx Rütimeyer*, dans le *Berner Taschenbuch* pour 1868, p. 185 sq.

[3] Occasionnellement, il est vrai, LL. EE. ne se font pas faute de rappeler que le dit catéchisme est assimilé depuis le Synode de Dortrecht aux livres symboliques de l'Eglise réformée ; ainsi dans une lettre de 1710 à l'Académie de Lausanne. Dans les *Ordonnances ecclésiastiques* de 1758, à propos des catéchismes du dimanche (Tit. V, art. 2, p. 14) la mention du *Catéchisme de Heidelberg* est même accompagnée de cette phrase : « que nos Eglises ont adopté comme un livre symbolique et conforme à l'Evangile. » Mais au Tit. II, art. 2, où sont énumérés les livres symboliques de l'Eglise de Berne, le *Catéchisme de Heidelberg* n'est pas nommé. La phrase en question a du reste disparu dans l'édition de 1773.

raison encore pour être moins pressés que ne l'étaient leurs théologiens, de voir le *Catéchisme* canonisé à Dortrecht entrer dans l'usage commun. En leur qualité de laïques ils avaient peut-être le sentiment plus ou moins distinct que ce livre, qui offrait sans contredit un *compendium* plus complet et surtout plus systématique de la doctrine réformée, répondait bien moins que le vieux formulaire indigène aux besoins pratiques de l'instruction *populaire*.

Quoi qu'il en soit, Berne ne suivit l'impulsion donnée qu'avec la prudente lenteur que comportait son tempérament ou son génie. A telles enseignes qu'en 1624, cinq ans après la clôture du fameux Synode, lorsqu'on institua au *münster*, principale église de la capitale, les premiers catéchismes dits « oratoires, » ce ne fut pas le *Catéchisme de Heidelberg*, mais bien le *Petit Catéchisme de Berne* qui fut choisi pour servir de texte à ces prédications catéchétiques[1]. Plus que cela : l'année même où le célèbre formulaire reçut sa solennelle consécration par l'assemblée des représentants des Eglises réformées, on publiait à Berne, sous le titre d'*Instruction sommaire tirée de la Parole de Dieu*, une sorte de supplément au *Petit Catéchisme*[2]. Ce catéchisme complémentaire traitait : 1° *du saint baptême*, pour l'instruction des parents qui demandent à « faire incorporer leurs enfants à l'Eglise de Dieu, » ainsi que des parrains et marraines ; 2° *de la cène du Seigneur* à l'usage des jeunes gens qui désirent être admis à la communion , 3° *du saint état du mariage*, en vue de l'examen à subir par les époux avant de recevoir la bénédiction nuptiale ; 4° *de l'office du magistrat* et des devoirs des sujets. Les trois dernières sections sont suivies chacune d'une prière de circonstance[3]. Ce formulaire se

[1] Güder, *Geschichte des Berner Katechismus*, p. 346

[2] *Kurtzer christlicher Unterricht aus Gottes Wort* .Berne 1619. — Nous avons entre les mains une édition de 1760, imprimée à la suite du *Petit Catéchisme* et du *Catéchisme palatin*, et reliée en un même volume avec le psaumes allemands de Lobwasser (1763) et les cantiques pour les solennités chrétiennes (1764).

[3] Il est fait allusion à cette « sommaire institution « dans les *Articles de réformation* de 1640, publiés à la suite des *Loix et ordonnances du Consistoire de la ville de Berne*, de la même année (p. 50). Mais nous ne sa-

compose de soixante-douze demandes. Nous y avons trouvé un seul indice positif de l'influence exercée sur son auteur par le *Catéchisme de Heidelberg*. Il est vrai que cet indice est d'autant plus frappant. C'est dans la section relative à la cène. La vingt-cinquième demande de cette section est la reproduction pure et simple de la fameuse demande quatre-vingtième du formulaire palatin, celle où la messe est taxée de « maudite idolâtrie. »

Mais si le *Catéchisme de Heidelberg* mit à Berne plus de temps qu'ailleurs à gagner du terrain, il le conquit d'autant plus sûrement. Pas n'est besoin, pour expliquer son triomphe, d'en appeler au fait que nombre de jeunes Bernois, après avoir fait leurs études chez eux, allaient les perfectionner à l'Université de Heidelberg, ou de signaler l'influence qu'ont dû exercer les réfugiés venus du Palatinat pendant la guerre de Trente ans. Une fois qu'il avait pris pied dans les collèges de ville, il était impossible, — étant donnée la propension générale des esprits à un *confessionalisme* plus accentué et la tendance toujours plus marquée vers l'*uniformité* de doctrine et d'enseignement, — qu'il ne fît tôt ou tard son entrée dans les temples et même dans les écoles de village.

En ce qui concerne le Pays de Vaud, un document peu connu, quoique des plus intéressants, nous permet de fixer au moins d'une manière approximative l'époque où l'on commença de s'en servir dans les Eglises. Nous voulons parler des actes d'un *Synode assemblé à Lausanne* les 26 et 27 avril 1624, en présence de trois délégués de LL. EE., l'avoyer Antoine de Graffenried, le doyen Etienne Fabricius (Schmid) et le professeur de théologie Hermann Lignaridus (Dürrholz). Parmi les nombreux articles adoptés par les députés du clergé vaudois et présentés aux représentants du gouvernement, s'en trouve un ainsi conçu (nous le traduisons du latin, en omettant ce qui ne concerne pas directement notre sujet) : « Comme il est convenable que

chions pas qu'il en ait jamais été fait, ou du moins publié, de traduction française. En tout cas, nous ne l'avons vue mentionnée nulle part dans les actes et documents relatifs aux Eglises et aux écoles de notre pays romand.

sous un même magistrat chrétien un seul et même catéchisme soit enseigné et expliqué, et qu'il règne un même ordre dans toutes les Eglises,... *on demande que dans nos Eglises le Catéchisme de Heidelberg, déjà introduit dans les écoles, soit aussi exposé au temple*, que dans cette exposition on observe une même méthode catéchétique et que par de fréquentes et claires interrogations il puisse être inculqué dans l'esprit de *tous* les auditeurs[1]. »

On ne voit pas, par les Actes des Classes, si, ni comment LL. EE. répondirent à ce postulat. Il ne paraît pas, nous l'avons déjà dit, que l'introduction du *Catéchisme palatin* ait fait l'objet d'une décision formelle de l'autorité supérieure. Mais il ne paraît pas non plus que celle-ci ait vu de mauvais œil l'initiative prise par le clergé romand, ni qu'elle ait mis obstacle à l'emploi du nouveau formulaire. Nous avons tout lieu de croire que *dès le deuxième quart du XVII*e *siècle* le dit catéchisme avait acquis droit de cité dans la plupart de nos Eglises. Les Actes d'un autre Synode dont nous avons déjà eu l'occasion de parler, celui de Lausanne en 1652, ainsi que le procès-verbal d'une assemblée de la Classe de Lausanne du 25 septembre 1655, nous apprennent qu'à cette époque « les esprits des peuples estoient accoutumez au Catéchisme qui est enseigné ès Eglises du Palatinat et *dès un long temps et bon nombre d'années introduit en ces Eglises* du Pays de Vaud[2]. » Il est vrai que ces documents nous apprennent également que, même alors, il s'en fallait bien « que toutes les Eglises dans ce Pays romand eussent une même règle et une même forme pour l'exposition des articles de la foy chrestienne. » En effet, les « Articles de réformation » édictés en 1640 ne déterminaient rien quant à la *forme* à suivre, bien qu'ils s'étendissent assez longuement sur les catéchismes à faire en chaque paroisse les jours de dimanche. L'usage du formulaire palatin n'était donc pas encore obligatoire.

III. L'attitude réservée que le gouvernement avait cru de-

[1] *Act. Class. Laus.* à la date indiquée.

[2] *Act. Class. Laus.* date indiquée dans le texte.

voir prendre à l'égard de ce manuel d'instruction religieuse n'était pas faite pour durer indéfiniment. De tacite qu'elle avait été, l'approbation donnée à l'usage qu'on en faisait dans les « exercices publics » ne devait pas tarder à devenir explicite et même à se traduire en ordres positifs. A mesure que nos seigneurs de Berne se persuadaient davantage qu'ils étaient appelés au rôle de gardiens et de défenseurs de la saine doctrine réformée, ils se montrèrent plus décidés à faire de ce catéchisme le leur et à le répandre parmi leurs sujets de l'une et de l'autre langue[1].

Par la loi scolaire de 1675, — la première par laquelle LL. EE. aient essayé de soumettre l'instruction primaire à une règle générale, — le *Grand Catéchisme de Berne* fut introduit, à côté du *Petit*, dans toutes les écoles de village. La même année, les Classes étaient informées que dorénavant, lors des « visites d'Eglise, » le pasteur de la paroisse inspectée serait tenu de faire un catéchisme et d'examiner en présence de toute l'assemblée la jeunesse des deux sexes, afin que les visitateurs pussent s'assurer de la manière dont pasteurs et régents s'acquittaient de leurs devoirs à cet égard[2]. Quelques années auparavant déjà, en 1671, profitant d'une réorganisation de l'enseignement théologique à l'Académie, LL. EE. avaient chargé le professeur d'hébreu (!) de donner un cours de *Catechesis palatina* (charge que le titulaire de cette chaire a portée jusqu'en 1788). Lorsqu'ensuite la révocation de l'édit de Nantes eut amené dans nos contrées de nombreux ministres réfugiés, tous ceux d'entre eux qui aspiraient à un emploi public ou simplement à la faveur d'occuper la chaire d'un de nos temples, furent appelés à signer, par devant le recteur de l'Académie (Elie Merlat, réfugié lui-même), la promesse solennelle de n'enseigner rien qui fût contraire, non seulement à la Confession hel-

[1] Dans les éditions bernoises les noms de Heidelberg et du Palatinat ne tardèrent pas à disparaître du titre. Celui-ci porte simplement : Catéchisme ou Instruction familière, etc., *pour l'usage des Eglises, des écoles et des familles de la République et canton de Berne.*

[2] Actes des Classes, *passim ;* en particulier *Act. class. Morg.* du 7 septembre 1675.

vétique et à la *Formula consensus*, mais à la doctrine du *Catéchisme de Heidelberg*[1].

Mais c'est surtout dans le cours du XVIIIe siècle qu'on voit se multiplier et s'accentuer les ordonnances souveraines en faveur de ce catéchisme. La première est du 28 décembre 1702. Elle fut suivie de celles de mai 1709, du 5 février 1725, du 6 mai 1758[2], sans parler des mandats analogues dont nous ne connaissons pas le texte ni la date exacte, et sans oublier les recueils de lois ecclésiastiques publiés en 1758 et en 1773.

Combien les temps et les rôles étaient changés ! Autrefois c'étaient les Classes qui, par leurs délégués, sollicitaient le gouvernement d'autoriser l'usage général du *Catéchisme palatin*. Avec un soin presque inquisitorial, elles veillaient à ce que leurs ressortissants le conservassent, non seulement comme formulaire ecclésiastique, mais comme manuel scolaire. Tout à la fin du XVIIe siècle encore, on avait vu la Classe de Payerne adresser un sévère avertissement au ministre français de Morat, David Sylvestre, pour avoir fait imprimer un *Abrégé de l'Ecriture sainte en forme de catéchisme* et s'être permis de l'introduire dans l'école de sa paroisse[3]. Et maintenant, voilà LL. EE. qui se trouvent dans le cas de rappeler ces mêmes Classes à l'observation d'un usage autorisé et sanctionné à leur propre instance !

C'est que le clergé vaudois, dans sa généralité, n'était plus, au XVIIIe siècle, ce qu'il avait été dans la première moitié du XVIIe. Il subissait, lui aussi, l'influence de l'esprit nouveau qui avait commencé à souffler du côté de la France d'abord, puis de la Hollande et de l'Angleterre, et qui, de ce côté-ci du Jura, trouvait d'éloquents et pieux interprètes dans la personne des Jean-Frédéric Ostervald et des Jean-Alphonse Turrettini. La Classe de Lausanne en particulier, y compris les membres ec-

[1] *Mémoires sur les troubles du Consensus* (1726), p. 18-26, *passim*.

[2] Voy. les *registres de classe*, spécialement ceux des Classes de Lausanne, d'Yverdon et de Morges, aux dates indiquées.

[3] *Act. Class. Patern.* du 25 mai 1698. — Sylvestre est mort, jeune encore, en 1700. (La partie protestante du canton de Fribourg actuel, Morat et le Vully, faisait partie du colloque de Morat et relevait de la Classe de Payerne.)

clésiastiques de l'Académie, comptait dans son sein bon nombre de représentants plus ou moins avoués de la nouvelle école : école orthodoxe à sa manière, d'une orthodoxie *biblique* d'intention sinon toujours de fait ; plus préoccupée du côté *moral* de la religion, de ses applications pratiques, que de sa substance doctrinale ; affirmant le caractère surnaturel de la révélation, mais prenant surtout à tâche d'en démontrer la plausibilité *rationnelle ;* assez tolérante, enfin, à l'endroit des nouveautés philosophiques pourvu qu'elles ne portassent pas atteinte aux *articles* réputés *fondamentaux*.

Entre cette théologie, qui trop souvent s'arrêtait dans le parvis des Israélites, si même elle ne s'attardait pas dans celui des Gentils, et la doctrine du catéchisme qui, de prime saut pour ainsi dire, nous fait pénétrer dans le lieu très saint en nous transportant dès la première demande au centre même de l'Evangile, la différence était trop marquée pour que les adeptes de la première n'éprouvassent pas un certain embarras à prendre le second pour texte de leurs instructions. Ils ne lui épargnaient sans doute pas les critiques et n'en parlaient pas toujours entre collègues, peut-être même en public, avec tout le respect qui lui est dû. Nous serions en droit de le présumer lors même que nous n'en aurions pas de preuve positive. Mais cette preuve nous la possédons. Elle nous est fournie par l'adresse que « les ministres orthodoxes du Pays de Vaud, » ceux qui étaient restés attachés à l'ancienne dogmatique, se proposaient d'envoyer à Berne en 1722, pour remercier LL. EE. d'avoir décrété la signature « absolue » du Consensus et la prestation pure et simple du serment d'association, les priant de ne pas admettre les réserves formulées par leurs collègues du parti des *modérés*. Ceux-ci, dans leur supplique, en avaient appelé à la liberté qui doit régner à l'égard des choses indifférentes au salut. « Est-il indifférent, disaient les *rigides* dans leur *Anti-requête*, au milieu de beaucoup d'autres choses plus ou moins charitables, est-il indifférent de mépriser le *Catéchisme de Heidelberg*, et de le démentir et dire qu'il ne vaut rien, ce livre qui est un excellent Abrégé de la pure Doctrine, et qui est si estimé de tous les autres Réformez ? Que ne fait

pas le Roi de Prusse pour le conserver dans les Eglises du Palatinat, où le Prince veut l'abolir [1] ? »

Mais, abstraction faite du point de vue doctrinal, et à ne s'en tenir qu'à la question de méthode et de convenance pédagogique, on comprend que plus d'un pasteur ait pu trouver de réels inconvénients à l'usage général et obligatoire du formulaire en cause. Ne vit-on pas, déjà au commencement du siècle, un jeune ministre dont chacun, dans sa paroisse, louait le zèle pieux et les talents de catéchiste, mis en demeure de se justifier devant le doyen de sa Classe pour avoir osé dire « que le *Catéchisme de Heidelberg* était bon quant à la matière, mais qu'il ne valait rien quant à la forme [2]. » L'inculpé était le diacre David Faigaux d'Yverdon, qui eut l'honneur, quelques années plus tard, d'être déposé par LL. EE. pour crime de piétisme [3].

On le voit : raisons de fond pour les uns, raisons de forme et de méthode chez les autres, une notable partie du clergé vaudois ne demandait pas mieux que d'échanger le *Catéchisme palatin* contre tel autre formulaire mieux en harmonie avec ses propres aspirations.

Les seigneurs de Berne, au contraire, très pénétrés de ce qu'on a appelé de nos jours « la solidarité des intérêts conservateurs, » se constituaient en religion comme en politique les fidèles gardiens des traditions d'orthodoxie et d'uniformité

[1] Voy. les *Mémoires sur les troubles du Consensus*, p. 212 sq.

[2] *Act. Class. Yverd.* du 26 sept. 1702.

[3] Originaire de l'évêché de Bâle, il avait fait ses études à Lausanne. Il fut du nombre des étudiants bannis en 1698 pour avoir refusé de prêter serment contre les arminiens. Rentré en grâce et consacré au saint ministère, il devint suffragant, puis diacre à Yverdon, où il se lia avec le piétiste Sam. Lutz, pasteur allemand. Après sa déposition en 1708, il fut suffragant, puis successeur de son beau-père Samuel d'Aubigné, cousin de Mme de Maintenon, qui exerçait le ministère dans le Jura (aujourd'hui) bernois. En 1713 il revint au Pays de Vaud, comme pasteur de Longirod poste qu'il échangea en 1725 contre celui de Nods, au-dessus du lac de Bienne. C'est là qu'il termina sa carrière en 1732. Il publia en 1728, à l'occasion du jubilé de la réformation de Berne, un catéchisme biblique intitulé : *La religion chrétienne dans sa source et dans toutes ses parties*. (Source : l'Ecriture sainte ; six parties : les faits de la religion, ses vérités, ses préceptes, son culte, ses motifs, les mouvements qu'elle inspire.)

dont le siècle précédent leur avait légué le dépôt. L'uniformité surtout, dans l'Eglise non moins que dans l'Etat, voilà leur grand souci.

Quant à l'intérêt dogmatique, à la doctrine même du formulaire palatin, la plupart sans doute ne s'en préoccupaient pas plus que de raison. Il est même telle section du catéchisme qu'ils eussent volontiers supprimée et qu'ils devaient désirer qu'on ne prît pas trop à cœur ; c'était celle relative au *pouvoir des clefs* et au droit d'*excommunication*. Les ministres du Pays de Vaud le savaient bien, et il est assez piquant de voir le Synode de Lausanne de l'an 1712 représenter à LL. EE. « la contradiction sensible qu'il y a entre la *doctrine* de nos Eglises, contenue dans le *Catéchisme de Heidelberg* et la Confession de foi helvétique, et entre leur *pratique* à l'égard de la discipline ecclésiastique[1]. » Cette épineuse question de la discipline fut renvoyée par le Sénat à une discussion ultérieure du Grand Conseil, c'est-à-dire aux calendes grecques. Pour quel motif ? Parce que, disait-il, « le remède à apporter à cette affaire concerne autant Notre Pays Allemand que Romand[2]. » Encore et toujours l'uniformité ! C'est au nom de ce fameux principe qu'un demi-siècle durant on ne cessa de molester les ministres du pays romand avec la *Formule de consentement* et le *Serment* dit *d'association*. C'est ce principe également qu'on invoquait dès 1702 pour interdire l'usage de tout autre catéchisme que les deux qui portaient au frontispice l'enseigne de l'ours. Mais en dépit de tous les moyens dont elles disposaient pour peser sur les esprits et sur les volontés, LL. EE. durent se convaincre qu'il est plus facile d'*uniformer* quarante mille hommes de milices que d'assujettir cent cinquante ministres à une règle uniforme[3].

Du reste, il faut le dire, les ministres n'étaient pas seuls à

[1] *Act. Class. Laus.* du 13 et 14 avril 1712.

[2] Mandat souverain du 13 mars 1719 répondant aux articles du Synode de 1712 (!) *Arch. de l'ancienne Classe de Laus.*

[3] On sait que c'est en 1712 pour la première fois, lors de la seconde guerre de Vilmergue, qu'on vit les troupes bernoises uniformément vêtues et équipées.

éprouver des doutes sur l'utilité qu'il y avait à mettre le *Catéchisme de Heidelberg* entre toutes les mains indistinctement, celles des adultes et celles des enfants, celles des jeunes gens instruits et celles des illettrés. A Berne même, au sein du patriciat, tout le monde n'approuvait pas l'espèce de monopole exercé par ce livre dans le domaine de l'instruction religieuse. On est étonné de voir avec quelle liberté, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, certains personnages appartenant à la classe régnante s'exprimaient à son sujet. Ecoutez plutôt ce que disait en 1765, dans un *Essay* anonyme *sur l'éducation publique*, un jeune érudit qui remplissait alors les fonctions honorifiques de bibliothécaire et qui fut plus tard bailli à Cerlier, J.-Rod. Sinner de Ballaigue : « Il n'y a pas, assure-t-il (p. 21) une personne sensée qui ne soit obligée de convenir que le *Catéchisme de Heidelberg* est d'un bout à l'autre une suite d'énigmes pour cet âge. Quand un enfant n'en saurait que le quart, il n'y aurait pas grand mal. » Et plus loin (note de la p. 29) : « Ce catéchisme n'a point été fait pour être jamais un livre d'instruction pour la jeunesse. C'est un livre de pure controverse, qui enseigne à se disputer contre un catholique... Voilà pourquoi il ne parle du tout point de quelques articles essentiels de la religion, comme celui de la vérité de la révélation. La doctrine de la vertu et de la piété n'y est point traitée ; en échange on y discute le mérite des œuvres, » etc.

Voilà où l'on en était, en fait de doctrine, dans certains cercles de la société cultivée et aristocratique de Berne. Il est possible que ce fût une opinion extrême, hasardée par un enfant terrible ou par un ours moins bien léché que d'autres[1]. Toujours est-il que ces choses-là s'écrivaient sous les yeux du gouvernement et que la censure les avait laissé passer. Voici d'ailleurs une autre voix qui, pour être beaucoup plus mesurée et plus respectueuse, n'en est pas moins explicite. C'est celle du plus grand savant à qui Berne ait donné le jour,

[1] Voy. sur cet auteur (connu surtout par son *Voyage historique et littéraire dans la Suisse occidentale*, Neuchâtel 1781) les *Etudes* de M. Gaullieur sur *l'Histoire littéraire de la Suisse française*, p. 226 et suiv. Nous possédons la preuve autographe que l'*Essay* cité dans le texte est bien de lui.

et qui plus est, d'un homme que ses expériences religieuses personnelles avaient mis en parfaite conformité de sentiments avec la doctrine du livre si vertement et en partie si injustement critiqué par son peu orthodoxe combourgeois. Au début de la seconde de ses *Lettres sur les vérités les plus importantes de la révélation,* Albert de Haller caractérise brièvement le *Catéchisme de Heidelberg* en l'appelant « un livre que nous faisons apprendre aux enfants, mais qui me paraît bien plutôt ressembler à la confession de foi d'un chrétien avancé. »

IV. Si l'on tient compte de pareils jugements, échos des divers courants d'idées qui se croisaient au siège même du gouvernement, on est moins surpris de voir que celui-ci, malgré son amour de l'uniforme, se soit prêté avec le temps à quelques concessions. En comparant entre eux les *mandats* successivement émanés de Berne en matière de catéchismes, et en les rapprochant des renseignements historiques qu'on peut recueillir çà et là sur ce qui se passait dans la pratique, on remarque, en effet, qu'à mesure que le siècle avançait, LL. EE. se relâchèrent de leur première rigueur.

Il est un point, hâtons-nous de le dire, sur lequel elles n'ont jamais varié. Jusqu'au bout, en 1773 comme en 1725, comme en 1702, elles ont exigé que le *Catéchisme de Heidelberg* fût le seul (avec le *Petit catéchisme de Berne*) qu'on fît réciter et qu'on expliquât dans les *catéchismes publics du dimanche,* ces exercices-là étant destinés aux adultes non moins qu'à la jeunesse. Le cours de catéchèse devait s'achever dans l'espace de deux années au plus. S'est-on partout et toujours conformé à cet ordre? Il est permis d'en douter, malgré le « rafraîchissement » réitéré des menaces souveraines à l'adresse des contrevenants. Le formulaire des questions à poser au peuple de l'Eglise, lors des *visites* par les révérends « jurés » de classe, avait beau renfermer, presque en première ligne, celle de savoir si monsieur le ministre expliquait régulièrement le catéchisme prescrit[1] : pour plus d'une paroisse le dit article des

[1] Voy. par ex. le « Plan pour la manière de procéder aux visites d'Eglises, » dans *Act. class. Morg.* du 3 juin 1705.

Ordonnances ecclésiastiques paraît avoir été lettre morte déjà quelque temps avant la chute du régime bernois, comme il le fut presque universellement depuis cette époque.

De leur côté les « illustres seigneurs curateurs de l'Académie de Lausanne » ont fait ce qu'ils ont pu pour que, non seulement dans l'auditoire de théologie et dans celui de belles-lettres, mais au *Collège académique* le catéchisme officiel fût employé exclusivement et intégralement. Dès 1710 ils avaient manifesté leur volonté à cet égard de la façon la plus catégorique. Voici à quelle occasion. Par lettre souveraine adressée aux doyens des cinq Classes, LL. EE. venaient de recommander une fois de plus l'emploi du manuel privilégié, en mettant les ministres en garde contre l'introduction de certains « catéchismes abrégés. » La Classe de Morges, où prédominaient encore les éléments conservateurs, décida, tout en remerciant le souverain magistrat du soin qu'il prenait de la religion, de le prier très humblement de faire en sorte que le *Catéchisme de Heidelberg* « soit observé aussi ailleurs et particulièrement dans l'Académie de Lausanne[1]. » Informations prises il se trouva qu'en effet, l'année précédente, de l'aveu du bailli de LL. EE., le chevalier J-J. Sinner, homme éclairé et tolérant, le Corps académique s'était permis d'introduire dans le programme des trois classes inférieures du Collège l'étude et la mémorisation d'un *Catéchisme abrégé*[2]. La pensée qui avait inspiré cette mesure n'avait rien que de fort louable. Mais à Berne on n'entendait pas de cette oreille. L'Académie reçut une missive lui signifiant que le catéchisme déclaré livre symbolique à Dortrecht devait être « enseigné dans toutes ses parties, entièrement, depuis le commencement jusqu'à la fin, aux jeunes gens qui étudient, et ce sans aucune interruption, innovation ni fraction. Il devra, dans toutes les classes, être traité, enseigné et expliqué selon la forme qui a été ci-devant usitée et pratiquée[3]. » On pouvait s'exprimer en meilleur fran-

[1] *Act. class. Morg.* du 29 juillet 1709.

[2] *Act. Acad.* du 3 mai 1708. (Archives de l'Académie.) — L'auteur des *Mémoires sur les troubles de Consensus*, p. 159, dit que ce fut en 1705. C'est sans doute une faute d'impression.

[3] *Act. Acad.* du 19 juin 1710. Comparez Gindroz, ouvr. cité, p. 151. —

çais; il était difficile d'être plus clair et net. Après cela, il ne restait à la vénérable Académie qu'à enregistrer la lettre souveraine et à se courber en attendant des jours plus propices[1].

Ces jours se levèrent, en effet; nous ne saurions dire exactement quand. Le fait est qu'en 1719 déjà l'*Abrégé* était de nouveau employé dans le bas Collège[2], et que vers la fin de la période bernoise le *Grand Catéchisme palatin* n'était plus en usage que dans la première classe. Il en a disparu l'année même de la révolution pour faire place à celui d'Ostervald[3].

Les choses avaient suivi un cours un peu différent en ce qui concerne *les autres écoles* du pays, surtout celles des paroisses rurales. Ici, il fallut bon gré mal gré se rendre à l'évidence : c'est que le *Catéchisme de Heidelberg* dépassait la portée moyenne des élèves, peut-être même celle de certains régents. A la rigueur, sans doute, on pouvait en obtenir la mémorisation. Mais quelle mémorisation ! Le gouvernement en vint donc à tolérer d'abord, puis à autoriser et même à prescrire l'usage, à côté du catéchisme officiel, de « quelque autre catéchisme approuvé[4]. » Approuvé par qui? Le texte du code ne le dit pas. Il est probable que c'était l'affaire des baillis, et surtout des Classes et des Colloques, à qui appartenait alors l'inspection des écoles primaires et de leurs régents. Dans les villes,

Cet auteur semble croire que le livre qu'on avait voulu substituer au *Catéchisme de Heidelberg* était celui d'Osterwald. Il s'agissait plutôt du *Petit Catéchisme palatin* revu par Leresche. (Voy. ci-après, chap. VI.)

[1] C'est de la même époque, à peu près, que date l'institution des prix dits *de piété* ou *de sagesse*. On appelait de ce nom la récompense, de 30 à 50 kreutzer, décernée aux promotions d'automne à celui des élèves de chacune des trois premières classes (des six classes depuis 1721, année de l'entrée en fonctions de Ruchat comme principal du collège) qui savait le mieux réciter et expliquer son catéchisme. (*Act. Acad.* du 11 nov. 1709 et *Livre des promotions* du collège, à partir de 1712.) Plus anciennement déjà, on avait institué dans quelques-unes de nos villes (par exemple à Yverdon dès 1673, voy. les *Annales* de Crottet) des prix pour « les filles les plus diligentes à répondre au temple. »

[2] *Mém. sur le Consensus*, p. 158.

[3] *Act. Acad.* du 12 décembre 1798.

[4] Ainsi en dernier lieu dans les *Ordonnances ecclésiastiques* de 1758 (p. 33) et de 1773 (p. 29).

les autorités locales avaient aussi leur mot à dire, et quelques-unes usaient largement de ce droit.

D'une enquête faite en 1725 par ordre supérieur, il résulte que dans les paroisses de la Classe d'Yverdon (la seule dont les *Actes* renferment à cet égard des données précises[1]) on se servait à ce moment-là des manuels suivants : divers *abrégés* ou *explications* du *Catéchisme de Heidelberg*, le *Catéchisme de Drelincourt*, le *Grand* et le *Petit Superville*, le *Petit Catéchisme de Philippe le Noir*, ceux de *Bénédict Pictet*, par où il faut entendre sans doute, outre son *Catéchisme familier*, l'*Abrégé des vérités de la religion chrétienne* et celui des *Devoirs des chrétiens*, l'un et l'autre « tirés de passages formels » de l'Ecriture avec une courte explication. Remarquons en passant que le *Petit Catéchisme de Berne* ne paraît pas dans cette liste et, d'autre part, qu'il n'est pas encore question d'Ostervald. En effet, ce dernier, comme nous le verrons, n'a guère pénétré dans nos écoles avant 1750.

Avec tout cela, il était bien entendu que le *Catéchisme de Heidelberg*, dit le *Grand Catéchisme de Berne*, devait conserver la place d'honneur. Les *Ordonnances* déjà souvent citées de 1758, dont tout le Titre XIe est consacré aux écoles, statuaient même qu'aucun enfant ne pouvait être retiré de l'école par ses parents ou tuteurs qu'il ne sût ce catéchisme par cœur. Cette clause n'a pas été reproduite dans l'édition revisée de 1773 ; mais le catéchisme lui-même y figure toujours au nombre des objets d'étude obligatoires. Les régents étaient censés le faire apprendre aux élèves les plus avancés en âge, afin qu'ils fussent en état de répondre au catéchisme public, soit avant leur admission à la sainte cène, soit encore pendant les trois ou quatre années qui suivaient celle de leur première communion. (Tit. VII, art. 5 ; comp. Tit. III, art. 2.)

Tant que dura le régime de LL. EE. de Berne, ces dispositions législatives furent tant bien que mal observées. Cependant l'obligation de mener de front l'étude de deux ou plusieurs catéchismes donnait lieu à bien des difficultés. Aussi la pra-

[1] *Act. Class. Yverd.* Lettre à LL. EE., transcrite à la suite du procès-verbal de la séance du 13 juin 1725.

tique, en mainte école, ne suivait-elle la théorie que d'un pied boiteux. Même lorsqu'on employait encore le *Grand Catéchisme*, on se bornait souvent à la troisième partie, celle de la *reconnaissance*, qui traite des dix commandements et de l'Oraison dominicale, et on négligeait les deux premières, relatives à la *misère de l'homme* et à sa *délivrance*[1].

V. Légalement, le règne des deux *Catéchismes de Berne* s'est prolongé dans l'Eglise vaudoise bien au delà de l'époque de notre émancipation politique en 1798, au delà même de la révolution de 1830. Un *Règlement pour les écoles*, du 16 octobre 1806, disait expressément que, jusqu'à ce qu'un nouveau règlement eût déterminé les livres élémentaires dont on devait faire usage, les régents continueraient à « se servir des livres qui ont été reçus jusqu'à présent. » Le règlement annoncé s'est fait longtemps attendre. Il n'avait pas encore vu le jour quand parut la loi de 1833 *sur l'organisation générale de l'instruction publique*, laquelle disait à son tour qu'il serait statué ultérieurement sur le choix des livres élémentaires relatifs à l'instruction religieuse. Quant aux *Ordonnances ecclésiastiques* de 1773, on sait qu'elles ne furent abrogées que par la *Loi ecclésiastique* sortie en 1839 des laborieuses délibérations du Grand Conseil du canton de Vaud.

Les hommes du réveil, — ces adversaires déclarés du catéchisme bien connu « qui s'était glissé dans nos écoles » en lieu et place des anciens, « et dont on s'était habitué à se servir pour l'instruction des catéchumènes, » — étaient donc pleinement dans leur droit en rappelant aux autorités civiles et ecclésiastiques du pays que « le *Catéchisme de Heidelberg* ou *de Berne* était seul autorisé » par les lois en vigueur[2]. Mais les faits avaient été plus forts que les lois. L'antipathie générale qu'on éprouvait pour le régime déchu semble s'être reportée sur le catéchisme qu'il avait patronné de son autorité. Ce livre

[1] Gindroz, ouvr. cité, p. 451.

[2] Voy. entre autres les lettres de démission des ministres François Olivier, du 28 septembre 1823, à la vénérable Académie, et Charles Rochat, du 11 janvier 1824, au Conseil d'Etat. (J. Cart, *Histoire du mouvement religieux*, etc. Tome I, p. 288, sq., 319, sq.)

avait le tort de porter l'estampille bernoise et d'être lié au souvenir des fameux *interrogats* (examens des adultes) de très impopulaire mémoire; sans compter que la doctrine en était trop austère au gré du grand nombre et le langage pas assez approprié aux exigences d'un enseignement élémentaire.

Ce n'est pas à dire, sans doute, que le *Catéchisme de Heidelberg* ait disparu du jour au lendemain de toutes les paroisses où il avait réussi à se maintenir jusqu'en 1798. Certains pasteurs de la vieille roche le faisaient encore servir de texte à l'instruction religieuse qu'ils donnaient à leurs catéchumènes. Témoin le respectable doyen Jean-François Réal, de Romainmôtier, dont le *Cours de religion chrétienne,* publié à Lausanne en 1826 par son ancien suffragant, M. le professeur Dufournet, est composé sur le plan du vieux formulaire palatin. Mais c'étaient là les derniers représentants isolés d'un passé vénérable. Il y a longtemps que la race en est éteinte.

Aujourd'hui, tandis que dans le canton de Berne, sur 199 pasteurs, pas moins de 66 emploient encore dans l'instruction des catéchumènes le *Catéchisme de Heidelberg*[1], celui-ci est devenu complètement étranger aux Eglises de notre canton. Dans cet auditoire de théologie où, pendant plus d'un siècle, il a été analysé et commenté à l'usage des futurs pasteurs, on n'en parle plus que pour mémoire, comme d'un remarquable monument de la foi de nos pères et de la dogmatique de nos anciens docteurs. La génération actuelle ne le connaît plus, et ce n'est pas à son avantage. Même la génération qui nous a précédés ne le connaissait guère que par ouï-dire. Pour en trouver un exemplaire, il faut aller remuer la poussière de nos bibliothèques ou fouiller dans les étagères des bouquinistes. Tout au plus, en visitant quelque vallon reculé de nos montagnes, vous arrive-t-il encore de le rencontrer comme livre de dévotion entre les mains d'un pieux vieillard ou d'une respectable matrone.

[1] M. Ochsenbein, *Bericht über das religiöse, kirchliche und sittliche Leben des Kantons Bern in den Jahren 1882-1886*. Berne, 1887, p. 147.

(*A suivre.*)

LA PRIÈRE D'APRÈS LE NOUVEAU TESTAMENT

PAR

F.-C.-J. VAN GOENS

S'il est de fait que la prière occupe dans la vie chrétienne une place tellement importante que celui qui renonce à la prière, renonce au christianisme, il faut convenir aussi qu'il y a une grande différence dans les prières de ceux qui se réclament du nom de Jésus-Christ. Autre est la prière du catholique et autre celle du protestant libéral et autre celle du méthodiste. Priera-t-on seulement Dieu ou bien aussi le Christ et d'autres médiateurs ? Le fera-t-on debout ou à genoux, à heure et jour fixes ou seulement quand le cœur y pousse ? Quelle est l'efficace de la prière ? extérieure, sensible, même miraculeuse ou bien uniquement intérieure, spirituelle, psychologiquement déterminée ? On le voit, la prière peut devenir ici une pomme de discorde très sérieuse. Ajoutons que telle bizarrerie qui se manifeste dans le domaine chrétien passe aisément aux yeux du monde pour un phénomène essentiellement chrétien et discrédite l'Evangile, tandis que des mouvements réactionnaires dans le sens du catholicisme ou du piétisme en appellent à leur légitimité scripturaire. Par toutes ces considérations on se sent engagé à remonter à la source d'où la vie chrétienne a coulé et à interroger le Nouveau Testament sur la nature de la prière chrétienne.

C'est ce que la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne a senti en mettant au concours la question de *la doctrine de la prière selon le Nouveau Testament*, et en

couronnant le mémoire de M. Paul Christ, qui lui sert de réponse [1].

Nous nous proposons d'offrir à nos lecteurs les résultats essentiels auxquels aboutit ce mémoire distingué. Mais avant d'y passer nous avons une remarque à faire. On se tromperait en s'imaginant que la Société de la Haye ne couronne que les mémoires inspirés par la même tendance théologique. On n'a qu'à confronter celui de M. Schlatter [2] avec celui de M. Christ. Le premier mémoire est celui d'un théologien érudit, conservateur, mystique, au style lourd et diffus; le second est celui d'un théologien savant, libéral, rationnel, au style limpide et coulant. Cependant si l'un et l'autre ont remporté le prix, c'est que les directeurs demandent à rendre justice à tout point de vue qui annonce à la fois l'intérêt pour la religion chrétienne et la compétence scientifique. C'est ce qui a valu le prix à M. Paul Christ, ci-devant pasteur évangélique, actuellement archiviste à Coire (Grisons, Suisse). Nous avons ici devant nous l'œuvre d'un théologien qui, en fait de critique, est l'élève de Baur et de Volkmar, en fait de dogmatique celui de Biedermann, et en matière religieuse, celui de H. Lang, mais, selon sa déclaration expresse, sans jamais y perdre son indépendance [3]. C'est dire qu'avant d'entrer en matière notre auteur s'est expliqué en critique sur la valeur comparative des écrits dont se compose le Nouveau Testament.

Il faut d'abord, dit-il, s'adresser à Jésus d'après les synoptiques et notamment d'après Marc; et ici, pour démêler autant que possible la vérité, il importe de constater les déclarations qui offrent une empreinte d'originalité, exempte de nuances judéo-chrétiennes ou pauliniennes et permettent de demander à quelle source ces déclarations seraient dues, si elles ne remontaient pas à Jésus. Ajoutons cependant que mainte parole

[1] *Die Lehre vom Gebet nach dem Neuen Testament. Ein Beitrag zur Kentniss und Würdigung des ursprünglichen Christenthums.* Von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift von *Paul Christ*. Leiden, E.-J. Brill, 1886.

[2] Voir *Revue*, 1886, N° 1, La foi d'après les synoptiques.

[3] P. 12, coll., p. 99.

portant ces nuances a pu être dans l'origine une parole de Jésus, quoique la distinction soit difficile à faire. Il faudra donc souvent se contenter du vraisemblable ou du possible.

La doctrine de Paul sur la prière se puise dans les quatre épîtres capitales dont la critique a unanimement reconnu l'authenticité, celles aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates. Les épîtres aux Philippiens, à Philémon, aux Thessaloniciens sont douteuses. Ne datent que de la première moitié du second siècle les épîtres aux Ephésiens, aux Colossiens et les pastorales.

L'épître aux Hébreux écrite après l'an 100, probablement durant la persécution sous Trajan, fait beaucoup de concessions au judéo-christianisme. Les deux épîtres de Pierre appartiennent au second siècle ; la seconde notamment nous ramène au milieu de ce siècle.

Marc, Luc et les Actes ont un caractère paulinien ; l'Apocalypse un caractère judéo-chrétien très prononcé, lequel offre une nuance plus mitigée dans Matthieu et dans l'épître de Jacques.

Enfin l'Evangile et les trois épîtres qui portent en tête le nom de Jean sont les plus récents des livres du Nouveau Testament et s'élèvent au-dessus de la lutte du paulinisme et du judéo-christianisme. Si ces écrits sont, d'une part, les plus éloignés à plusieurs égards de la doctrine originelle de Jésus, il faut dire d'autre part qu'ils ont saisi l'essence du christianisme dans sa profondeur et ont donné à l'œuvre de Jésus l'expression la plus sublime. Nous avons ici le point culminant du développement doctrinaire du Nouveau Testament.

Tels sont les résultats critiques qui servent de base à l'exposition qui va suivre. Plusieurs théologiens, au reste libéraux comme M. Christ, auront à cet égard leurs réserves à faire. Mais dit-il (p. 12), je ne pouvais donner que ma conviction que je n'impose à personne. Heureusement, ajoute-t-il, la divergence aura ici beaucoup moins de conséquences pratiques qu'on ne se l'imaginerait au premier abord.

I

La première question qui se présente est celle-ci : quel est, selon le Nouveau Testament, *l'objet de l'adoration ?*

C'est Dieu seul (Math. IV, 10) ; ni les anges (Apoc. XIX, 10), ni les apôtres (Act. X, 25), ni Marie (Luc, XI, 27, 28). C'est notamment comme Père que Dieu doit être invoqué (Math. VI, 9 ; Luc XI, 2). C'est aussi sous ce nom que Jésus l'a invoqué (Gal. IV, 6 ; Rom. VIII, 15).

Qu'est-ce que le Nouveau Testament nous apprend à l'égard de *l'adoration de Jésus-Christ* ? On n'en appellera pas au προσκυνεῖν des mages (Math. II, 11) ; c'est l'hommage oriental rendu au roi nouveau-né des Juifs. L'hébreu se sert du terme correspondant pour marquer l'hommage que David rendit à Jonathan (1 Sam. XX, 41). Le terme peut donc avoir pour objet les hommes autant que Dieu. Il est dit Math. XXVIII, 17 que les onze voyant Jésus ressuscité προσεκύνησαν αὐτῷ [1]. Le terme étant équivoque et pouvant marquer l'honneur autant que l'adoration, il faut suspendre le jugement. Observons cependant que la tradition qui se rapproche le plus de la vérité historique, celle de Marc, ne connaît rien qui permette l'adoration de Jésus. Il ne connaît pas la nativité surnaturelle. C'est lui qui nous a conservé cette parole significative de Jésus : pourquoi m'appelles-tu bon ? Dieu seul est bon (Marc X, 10). C'est lui encore qui nous représente Jésus tançant vertement (ἐμβριμησάμενος) un lépreux qui s'étant agenouillé devant lui continuait encore après avoir été guéri cette attitude et se montrait plus disposé à rendre grâces à Jésus qu'à bénir Dieu (Marc I, 43). C'est Marc enfin qui présente (Marc XIII, 32) le οὐδὲ ὁ υἱὸς que Matthieu supprime et dont Luc ne dit rien. Ajoutons que les trois synoptiques s'accordent à donner à Jésus le nom de Fils de Dieu, c'est-à-dire de Messie en qui Dieu a mis toute son affection, et celui de Fils de l'homme, c'est-à-dire de vrai homme selon Daniel VII, 13. Notons enfin que tous les synoptiques

[1] Nous ne citons pas le προσκυνήσαντες αὐτὸν (Luc XXIV, 51 sq.). C'est une addition postérieure. Cela a échappé à M. Christ, p. 23.

nous représentent Jésus en Gethsémané absorbé dans le sentiment d'un besoin tout humain d'appui céleste. Et il sera permis de conclure que la προσκύνησις de Matth. XXVIII, 17 ne s'accorde avec ces prémisses qu'à condition d'y voir un étonnement respectueux, un hommage admiratif, semblable à la génuflexion de Pierre après la pêche miraculeuse (Luc V, 8), plutôt qu'une adoration proprement dite.

Si les détails de la mort d'Etienne (Act. VII, 55, 58, 59) étaient rigoureusement historiques, nous aurions une preuve de l'adoration du Christ, peu d'années après sa mort et même au sein des chrétiens hellénistes. Mais on est frappé ici de la coïncidence exclusive du récit des Actes avec celui de l'Evangile de Luc, et l'on se demande s'il n'est pas plus probable que l'auteur des Actes — qui connaissait l'Evangile de Luc, s'il n'en est pas l'auteur — se soit servi de ces détails qu'il ne l'est qu'Etienne qui ne connaissait pas cet Evangile, les ait employés. Dans l'affirmative, nous n'avons qu'une libre reproduction des paroles de Jésus chez Luc par l'auteur des Actes et nous constatons la présence de l'adoration du Christ peu après l'an 100 dans les milieux pauliniens.

Mais les milieux pauliniens ne sont pas identiques avec Paul. Ses quatre grandes épîtres authentiques font du Christ ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (1 Cor. XV, 47), l'homme primitif idéal, le Fils de Dieu κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης (Rom. I, 4), le chef de l'humanité qu'il a renouvelée. Il n'y a pas lieu ici à l'adoration, pas plus que dans Rom. IX, 5 ; 1 Cor. VIII, 6[1]. L'intercession du Christ exalté (Rom. VIII, 34) n'est que le symbole de l'efficace continue de la rédemption accomplie sur la terre. Le ἐπικαλεῖσθαι τὸν κύριον ou τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου, I, X (Rom. X, 12 ; 1 Cor. I, 2) n'entraîne pas nécessairement l'adoration ; le terme hébreu correspondant קָרָא בְשֵׁם s'applique non seulement à Dieu, mais aussi aux hommes (Es. XLIV, 5) et signifie alors *se réclamer de* ou bien *louer, glorifier*. Ἐπικαλεῖσθαι sera donc l'équivalent de ὁμολογεῖν τὸν κύριον (Rom. X, 9) ou εἰπεῖν Κύριος Ἰησοῦς (1 Cor. XII,

[1] On peut s'étonner que M. Christ n'ait pas senti le besoin de justifier son affirmation par l'exégèse de ces deux passages si controversés, surtout du premier.

3). N'oublions pas le passage de 2 Cor. XII, 8 où Paul dit qu'il a prié jusqu'à trois fois le Seigneur, πρὸς τὸν κύριον παρεκάλεσα, pour que l'ange de Satan se retirât de lui. On se demande qui est le κύριος ? Est-ce Dieu ou Christ ? Si Paul applique cette qualification d'ordinaire au Christ, il s'en sert aussi pour désigner Dieu (Rom. XIV, 6). Puis des passages comme Rom. I, 8-10 montrent jusqu'à l'évidence que Dieu est l'objet habituel de sa prière, tandis que le Christ est l'intermédiaire du culte spirituel et le dispensateur de l'esprit de prière.

Il en est autrement si, en quittant les quatre grandes épîtres, nous nous adressons à d'autres moins authentiques. Que signifie Philip. II, 10, πᾶν γόνυ κάμπτειν ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ ? Tout le contexte ramène à une adoration du Christ, d'autant plus que le vers. 6 lui attribue une nature égale à celle de Dieu. Mais c'est une raison de douter de l'authenticité de cette épître et de l'attribuer au commencement du second siècle[1].

Les épîtres qui appartiennent à cette époque, celles aux Ephésiens, aux Colossiens, aux Hébreux, les deux épîtres de Pierre s'accordent à élever le Christ au-dessus de toutes les hiérarchies des anges, lui prêtent les attributs de premier-né de toute créature, celui en qui habite toute la plénitude de la divinité, la splendeur de sa gloire, et cependant on chercherait en vain des exemples ou des exhortations d'adoration. L'auteur de l'épître aux Ephésiens prie « le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de gloire » (I, 16, 17) et « fléchit les genoux devant le Père de notre Seigneur Jésus-Christ » (III, 14), tandis que l'auteur de l'épître aux Hébreux (I, 6) représente le Christ à son second avènement comme objet de l'adoration des *anges*, comme s'il voulait trouver une compensation aux grands cris et aux larmes qu'il avait attribués au Christ pendant les jours de sa chair (V, 7).

[1] On peut douter que l'adoration de Jésus-Christ se trouve exprimée dans ce passage. 1° il est emprunté à Esa. LXV, 23 (comp. Rom. XIV, 11) où il est question de Dieu. 2° Pour que Jésus fût l'objet de la génuflexion il fallait αὐτῷ ou πρὸς αὐτὸν au lieu de ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ. (Voyez Rom. XI, 4; XIV, 11; Eph. III, 14.) 3° Enfin κάμπτειν s'emploie sans que l'objet soit exprimé, s'il est évident que Dieu est désigné. (LXX ; 2 Chron. XXIX, 29; comp. Esther III, 2.)

L'Apocalypse tout en donnant des attributs divers au Christ glorifié, ne signale cependant qu'une adoration ; mais elle s'accomplit dans le ciel par les vingt-quatre anciens représentants de l'Eglise ; ἔπεσαν καὶ προσκύνησαν (V, 14). Remarquons que la désignation du Christ comme agneau n'est qu'une image et que toute la scène a lieu dans le ciel. Il en résulte que l'adoration appartient aussi à l'image et qu'un tableau poétique de l'œuvre et de la nature du Christ exalté sous la forme d'un culte céleste ne saurait servir de mesure à un culte humain sur la terre. Peut-on se représenter que l'auteur de l'Apocalypse ait voulu recommander à l'adoration de la chrétienté un agneau immolé ayant sept cornes et sept yeux ? Et ce qui se refuse à la plastique et même à l'imagination, pourrait-il faire un chapitre de la dogmatique ? Au reste, toutes les autres adorations de l'Apocalypse s'adressent à Dieu.

Nous interrogeons enfin les écrits johanniques. On s'attendrait ici à une large moisson puisque l'auteur reconnaît en Jésus-Christ la parole qui est Dieu, faite chair. Tout se réduit à l'exclamation de Thomas convaincu de la résurrection de son Maître et s'écriant : mon Seigneur et mon Dieu ! (Jean XX, 28.) Du reste Jésus n'ambitionne ici d'autre honneur que celui de servir d'intermédiaire à la prière de ses disciples : il prie pour les siens et pour lui-même.

Résumons-nous. A l'exception d'un passage poétique de l'Apocalypse, nous n'avons pas pu constater dans les plus anciens documents, soit judéo-chrétiens, soit pauliniens, les traces de l'adoration de Jésus-Christ. Nous avons même rencontré dans le plus ancien Evangile un passage qui considère un procédé pareil comme une entreprise contre les droits et l'honneur de Dieu unique (Marc X, 18). Ce n'est qu'après l'an 100 que nous constatons des traces indubitables comme dans les Actes. Cependant les écrits les plus récents qui, en exaltant la divinité du Christ, semblaient devoir insister sur son adoration, n'en offrent que très peu d'exemples et n'en font l'objet ni d'un ordre ni d'une recommandation. Ajoutons que le grand principe chrétien, le rapport filial de l'homme avec Dieu, ne présente guère de motif à adorer celui qui nous tend la main de

frère pour nous conduire vers la maison du Père. Il sera donc juste et légitime de n'invoquer que le Père céleste, au nom et dans l'esprit de Jésus-Christ.

II

Après avoir vu *à qui* s'adresse la prière selon le Nouveau Testament, nous devons rechercher ce qu'elle demande, quel en est le *contenu*.

Commençons par les synoptiques. Ici se présente avant tout l'oraison dominicale, parfaitement authentique à l'exception de la fin qui manque dans les meilleurs manuscrits et dans la plupart des pères grecs et latins. L'auteur en donne une très belle exposition (p. 50-64) que nous aimerions reproduire, si nous ne craignions d'abuser de la place qui nous est accordée dans cette revue[1]. L'intention de Jésus était évidemment d'offrir à ses disciples non une formule à apprendre par cœur, mais une prière modèle destinée à marquer l'esprit dans lequel ses amis avaient à prier. Après dix-huit siècles elle n'a rien perdu de sa haute destination. Elle a encore l'avantage de nous manifester la piété simple du christianisme primitif dans toute sa grandeur. Elle est un de ses monuments les plus précieux et les plus impérissables. Les innombrables commentaires en prose

[1] Je me borne à relever l'explication que l'auteur donne des paroles : remets-nous nos dettes, *comme nous avons remis leurs dettes à ceux qui nous doivent*. (Math. VI, 12.) « La supposition est idéale et ne se réalise que chez le chrétien accompli ; ainsi dans le fait elle devient une condition, comme il est dit expressément vers. 15. L'idée de condition détonne si l'on songe à la doctrine de la justification paulinienne. Mais ce scrupule s'évanouira si l'on écarte toute acception extérieure, comme celle de la condition d'absolution chez le prêtre catholique et qu'on se renferme dans la condition intérieure. Ne pas pardonner au semblable, c'est montrer qu'on ne reconnaît et ne sent pas encore sa propre faute ; sans cela la conscience de notre propre faiblesse disposerait à l'indulgence envers le prochain ; c'est ne pas éprouver la repentance, sans laquelle il n'y a pas de pardon ; c'est prouver qu'on n'a pas encore reçu soi-même comme un don du Père céleste, la charité qu'on refuse à son frère ; sans quoi l'on agirait autrement par la joie de la gratitude. Ainsi ne pas pardonner au prochain est une disposition du cœur qui exclut du pardon divin par la simple raison qu'on ne saurait en concevoir la combinaison. » (P. 64.)

et en vers en montrent l'inépuisable richesse. Elle constitue enfin une confession commune à tous les chrétiens, si divisés qu'ils soient d'ailleurs.

A l'instar de l'oraison dominicale, les autres prières du Nouveau Testament se distinguent en général par ce spiritualisme qui met en première ligne *la cause de Dieu et le salut des hommes*, sans étroitesse égoïste et sans eudémonisme mesquin. Ainsi, pour nous renfermer encore dans les synoptiques, Jésus promet à ceux qui prient le Père céleste, πνεῦμα ἅγιον (Luc XI, 13), ἀγαθὰ (Math. VII, 11), c'est-à-dire le vrai bien opposé à ce qui est faussement réputé tel, mais est au fond sans valeur ou même nuisible. C'est ce qui exclut toute prière charnelle de l'exhortation qui précède : demandez et il vous sera donné ; cherchez et vous trouverez ; heurtez et il vous sera ouvert (Math. VII, 4; Luc XI, 9)[1]. Le même esprit respire dans l'exhortation à prier Dieu d'envoyer des ouvriers dans la moisson (Math. IX, 38), dans l'action de grâce provoquée par la révélation de l'Evangile aux simples (Math. XI, 25), dans l'exhortation à veiller et à prier pour ne pas tomber dans la tentation (Math. XXVI, 41), dans la prière du péager repentant (Luc XVIII, 9).

Nous devons surtout fixer l'attention sur la prière *au nom de Jésus-Christ*, qui revient fréquemment dans le Nouveau Testament. L'acception littérale, grossière : point de prière sans l'addition du nom de Jésus, est évidemment déjà condamnée par l'oraison modèle où le nom de Jésus brille par son absence. Notons que cette formule se trouve toujours dans un rapport étroit avec la vie de la communauté chrétienne. Là où il y en a deux ou trois assemblés en *mon nom*, je serai au milieu d'eux (Math. XVIII, 20), c'est-à-dire la prière, partie de n'importe quelle petite réunion chrétienne et relative à ses intérêts, trouvera sa voie vers Dieu. La même pensée se retrouve Jean XIV, 13, 14 ; XV, 16 ; XVI, 23. C'est surtout Marc IX, 37-41 qui importe ici. Il y est question d'un enfant reçu ἐπὶ τῷ ὀνόματί

[1] Gethsémané donne ici le commentaire authentique : si ce précepte a pour objet les intérêts matériels, l'événement ne l'a pas vérifié pour le consommateur de la foi, car la coupe n'a pas passé loin de lui.

μου, par la raison qu'il porte le nom de Christ, qu'il est chrétien; puis d'un individu qui chasse des démons τῷ ὀνόματί σου (c'est-à-dire symboliquement un homme qui en qualité d'envoyé du Christ chasse l'idolâtrie en fondant des communautés chrétiennes); enfin d'un verre d'eau donné aux disciples ἐν ὀνόματι ὅτι χριστοῦ ἐστέ, comme Paul offrit par ce motif les larges dons qu'il avait recueillis à l'Eglise indigente de Jérusalem. Il résulte de ces passages que *prier au nom de Jésus-Christ*, c'est prier en homme qui porte son nom, est membre de sa communauté, avec la vive conscience de la communion avec Jésus et ses amis, et en vue des intérêts du royaume de Dieu. C'est toujours encore une prière pour la cause de Dieu et le salut des hommes. Cette prière-là sera certainement exaucée. (Math. XVIII, 19; Jean XIV, 13, 14). Ainsi la prière au nom de Jésus revient à *une prière faite dans son esprit*. Une pareille prière peut même se faire en dehors de la communauté qui professe le nom de Jésus, en vertu d'un christianisme inconscient.

Il ne nous reste à relever dans l'Evangile de Jean que la prière dite sacerdotale de Jésus au chap. XVII. Ce n'est pas le Christ historique qui parle ici; mais le Logos du second siècle, un avec le Père non seulement dans l'acception religieuse, mais encore dans le sens métaphysique. C'est ce qui n'empêche pas cette prière d'être d'une élévation comparable à celle de l'oraison dominicale, quoiqu'elle n'en ait ni la concision, ni la simplicité. Il n'y a ici qu'un seul passage qui nous arrête : « Je ne prie pas pour le monde, mais je prie pour ceux que tu m'as donnés, parce qu'ils sont à toi. » (XVII, 9.) Pourquoi cela? L'auteur n'a pas donné de réponse; mais il n'est pas difficile d'en fournir une qu'il accepterait[1].

Dans les Actes et dans les Epîtres, nous trouvons à peu près partout le but et l'effet spirituels de la prière. Les prières pour les intérêts matériels, les actions de grâces pour les biens terrestres, n'y occupent qu'une place relativement petite. Jésus demande que la coupe s'éloigne de lui (Math. XXVI, 39);

[1] Le monde, d'après le quatrième évangile, est double. Une partie peut être sauvée. (I, 29; III, 17.) Mais une autre ne peut recevoir la vérité. (XIV, 14.) C'est un dualisme éthique. Jésus ne prie pas pour le monde,

Pierre prie pour la résurrection de Dorcas (Act. IX, 40); Paul prie pour la guérison de Publius (XXVIII, 8); Jacques veut que les anciens de l'Eglise prient pour le malade en vue de sa guérison (V, 14); le chrétien rend grâces de la nourriture (Rom. XIV, 6); Paul prie pour la délivrance de souffrances corporelles (2 Cor. XII, 8) et en rend grâces (2 Cor. I, 10, 11); il recommande la prière pour *tous* les besoins (Philip. IV, 6)[1]. Relevons enfin les prières de l'Apocalypse inspirées par la vengeance ou sollicitant des effets extérieurs miraculeux. Mais à la réserve de ces prières, il faut convenir que celles du Nouveau Testament qui ont pour objet les choses corporelles, répondent à l'esprit dans lequel Jésus veut qu'on les sollicite et peuvent servir encore sous ce rapport de modèle à la chrétienté.

III

Abordons maintenant l'*efficacité de la prière* suivant le Nouveau Testament.

En général nous rencontrons dans ces écrits l'assurance joyeuse la plus complète. Demandez et il vous sera donné, cherchez et vous trouverez, heurtez et il vous sera ouvert. (Math. VII, 7.) Si deux d'entre vous s'accordent sur la terre pour demander quoi que ce soit, ils obtiendront de mon Père qui est aux cieux tout ce qu'ils auront demandé. (Math. XVIII, 19.) Nous avons cette pleine confiance en Dieu que, si nous demandons quelque chose selon sa volonté, il nous écoute; et

parce qu'il ne prie que pour ceux qui peuvent profiter de sa prière. La même pensée se retrouve 1 Jean V, 16: Il y a tel péché qui entraîne la mort; je ne dis pas qu'on prie pour ce péché-là. Selon l'évangéliste deux principes se combattent : Dieu dont l'essence est la lumière et le diable dont les ténèbres constituent l'élément. Pascal a parfaitement rendu l'idée du quatrième évangile en disant : « Il y a deux mondes sur toute la terre : le monde des enfants de Dieu qui forme un corps dont Jésus-Christ est le chef et le roi ; et le monde ennemi de Dieu, dont le Diable est le chef et le roi. (*Lettres provinciales*, XIVme lettre.)

[1] Rien de plus légitime. En effet, s'il est naturel de bénir Dieu de la santé, ne le serait-il pas de lui demander la délivrance de la maladie, mais toujours avec la pensée : si cela est conforme à sa volonté?

dès que nous savons qu'il nous écoute quoi que nous lui demandions, nous savons que (c'est comme si) nous possédions les choses que nous lui avons demandées. (1 Jean V, 14, 15.)

Nous aurons cependant ici à signaler quelques phénomènes étranges. Ce sont d'abord deux paraboles conservées dans Luc : celle de l'ami importun (XI, 5-8) qui voit sa prière exaucée à force d'impudence, ἀναίδεια ; celle du juge inique qui finit par céder aux instances de la veuve qui le presse de ses questions, de peur qu'elle ne se jette sur lui et ne lui meurtrisse le visage (ὑπωπιάζῃ με) (Luc XVIII, 1-5). Ces paraboles forment un contraste si frappant avec celles que Matthieu et Luc lui-même nous ont transmises, que nous ne saurions nous empêcher de leur assigner une origine plus récente. Et ce soupçon ne permet plus de doute, du moins quant à la seconde parabole, lorsque dans l'application il est question des élus qui crient nuit et jour et vont être consolés par la prochaine parousie. (Luc XVIII, 7, 8.)

Les exemples d'une *efficacité miraculeuse* de la prière abondent dans les évangiles. C'est par la prière (Marc IX, 29), par la prière et le jeûne (Math. XVII, 21) que le lunatique est guéri. C'est à un texte pareil que s'est rattaché l'exorcisme qui a joué un si grand rôle dans l'Eglise. Les paroles que Jésus prononça à l'occasion du figuier maudit (Math. XXI, 18-22 ; Marc XI, 12, 14, 20, 26) annoncent également la conception de l'efficace miraculeuse de la prière, non au service de l'égoïsme, mais dans l'intérêt de la cause chrétienne. La même idée se retrouve dans le récit de la multiplication des pains : il est dit de Jésus : ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν (Marc VI, 41 ; Math. XIV, 19 ; Luc IX, 16) ; εὐχαριστήσας (Jean VI, 11 ; Marc VIII, 6 ; Math. XV, 36). En rapprochant les termes dont Marc (VI, 41) se sert dans ce récit : λαβὼν τοὺς ἄρτους εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν καὶ ἐδίδου, de ceux dont il décrit la sainte cène (XIV, 22) λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν, il est impossible de méconnaître l'allusion que l'évangéliste fait à la cène dans le récit de la multiplication. Celle-ci est une copie de l'agape. Ce qui était image pour Marc, est devenu histoire pour Matthieu, et image et histoire à la fois pour Jean. Enfin, il faut signaler la parole que

Jésus prononça au moment de son arrestation : crois-tu que je ne puisse pas sur l'heure prier mon Père qui me donnerait plus de douze légions d'anges ? (Math. XXVI, 53.) Si cette parole n'est pas due au Jésus historique, mais se ressent du judéo-christianisme de Matthieu, nous y constatons l'idée chez la primitive Eglise d'une puissance de la prière qui va jusqu'à compter au besoin sur le secours du monde des esprits.

Les Actes enchérissent ici sur les Evangiles. Qu'on se rappelle la prière à l'occasion du choix de Matthias (I, 24), celle d'Ananias (IX, 10-19), celle de Corneille (X, 1, 9), celle de Pierre (9 sq.), celle des amis de cet apôtre dans la maison de Marie (XII, 12), celle de Paul dans le temple (XXII, 17), celle de Paul à Malte (XXVIII, 8).

Il faut surtout citer Jacques V, 13-18. La prière combinée avec l'onction d'huile est à la fois représentée comme un moyen d'obtenir la guérison et le pardon des péchés. D'ordinaire, dans le Nouveau Testament, c'est la foi individuelle qui saisit la grâce divine ; ici c'est l'intercession humaine, c'est une foi étrangère qui se manifeste dans la prière. Cependant la guérison de l'âme et du corps par la prière n'appartient pas exclusivement aux presbytres, mais aussi aux autres membres de la communauté ; priez les uns pour les autres afin que vous soyez guéris (vers. 16). Ceux qui prétendent opérer des guérisons corporelles par la prière ont évidemment l'autorité canonique de cette épître pour eux. Que dis-je ? Jacques va plus loin encore. L'exemple d'Elie prouve que, selon cet auteur, la prière peut commander aux vents et à la pluie, aux forces de la nature.

Enfin, le Nouveau Testament attribue une efficacité extraordinaire à la prière d'intercession, surtout lorsqu'elle se fait par de grandes assemblées de chrétiens. Elle lui attribue une influence à exercer sur Dieu et ainsi sur les destinées humaines. (Eph. VI, 19.) Priez pour tous les saints et pour moi, afin qu'il me soit donné d'annoncer hardiment l'Evangile. (Philip. I, 19.) Je sais que par vos prières et par le secours de l'Esprit de Jésus-Christ, l'œuvre de mes rivaux tournera à mon salut. (Philip. I, 19.) Priez pour nous, afin que Dieu nous ouvre une

porte pour parler. (Col. IV, 3.) Epaphras combat toujours pour vous dans les prières afin que vous demeuriez fermes dans tout ce que Dieu veut[1]. (Col. IV, 12.) Priez pour nous afin que la parole du Seigneur ait son libre cours et que nous soyons délivrés des hommes absurdes et méchants. (2 Thes. III, 1, 2.) Je vous demande instamment de prier pour nous, afin que je vous sois plus tôt rendu. (Hébr. XIII, 19.) Les expressions de Paul dans les épîtres les plus authentiques sont très énergiques. Rom. XV, 30-32 : Je vous prie par notre Seigneur Jésus-Christ et par l'amour que le Saint-Esprit opère dans les cœurs, de combattre avec moi dans les prières pour moi à Dieu afin que j'échappe aux rebelles en Judée et que l'assistance que je porte à Jérusalem soit agréable aux saints, en sorte que, s'il plaît à Dieu, je me rende chez vous avec joie et que je goûte quelque repos avec vous. 2 Cor. I, 11 : Dieu nous délivrera de ce danger mortel, si vous nous assistez de vos prières.

Assurément un chrétien sérieux n'objectera rien à la prière d'intercession ; au contraire il la recommandera pour l'amour de celui qui la fait ; elle prouve et excite l'amour fraternel ; elle élève, soulage, calme les cœurs qui s'intéressent au bien-être de leurs familles, de leurs compatriotes, de leurs coreligionnaires. Mais nous ne saurions lui attribuer une efficacité *directe* sur les destinées humaines[2]. Tout nous le défend, et les lois invariables de la nature et l'inexorable enchaînement des évé-

[1] Il est question de *ἀγωνίζεσθαι* et de *συναγωνιζέσθαι ἐν ταῖς προσευχαῖς* (Col. IV, 12; Rom. XV, 30.) Faut-il entendre cela d'une lutte intérieure avec Dieu, dont celle de Jacob offre le type? Ou bien d'une lutte intérieure contre les puissances hostiles qu'il s'agit de vaincre et en faveur d'un but qu'il importe d'atteindre? M. Christ a négligé d'expliquer ces passages importants.

[2] Sans doute, il y a une influence *indirecte* de la prière très sérieuse : si Etienne n'avait pas prié, l'Eglise n'aurait pas eu un saint Paul. Si les têtes rondes de Cromwell ne s'étaient pas agenouillés dans la plaine, ils n'auraient pas remporté la victoire sur les cavaliers des Stuart. Mais c'est la présence de Paul qui explique le premier cas et l'emploi des armes qui réalise le second. Il s'agit de l'influence de *la prière sans intermédiaire*, de celle de l'agriculteur qui prie, sur la pluie qu'il demande; de celle du soldat qui prie, sur le sort de la bataille; de celle de la mère qui prie, sur la vie de son enfant mourant. Si notre vie offre parfois des

nements et la nature de Dieu. Nous n'admettons pas un Dieu dont la prière humaine devrait déterminer le gouvernement ou le changer ; ce Dieu rappelle trop le monarque terrestre auquel un des grands de son empire arrache une grâce pour tel ou tel de ses sujets ou qui se laisse extorquer quelques concessions à force de pétitions tumultueuses. C'est en vain, selon nous, que l'humanité entière constituerait un immense camp-meeting américain ou s'unirait pour assiéger le ciel par une semaine de prières au nouvel an. Loin de nous de nier qu'il y a quelque chose de beau, de tendre, de touchant dans la foi qui espère, par son intercession, assurer à une tête chérie une bénédiction *directe*, la préserver ou la sauver. Mais la touchante beauté d'une telle foi n'est pas encore une preuve de sa vérité. Il faut bien se le dire : Dieu, l'Eternel, l'Immuable, souverainement sage et juste, le Dieu de l'ordre, qui gouverne le monde d'après des lois invariables qui sont l'expression de sa pensée et de sa volonté, ne peut pas faire dépendre sa volonté et son gouvernement, ses décrets et ses dispositions, dans quelque mesure que ce soit, de la prière humaine ; il ne peut pas se faire le serviteur des vœux de l'homme imparfait en se laissant guider et exciter par lui. Ajoutons que mille fois les prières humaines se croisent, en sorte que l'exaucement de l'une rend celui de l'autre impossible. Aussi l'a-t-on si bien senti, qu'on a tenté une autre voie pour maintenir une certaine influence objective de la prière sur la marche du monde. Dieu, dit-on, a fait rentrer de toute éternité nos prières prévues et leur influence dans l'ensemble de ses décrets ; il a de toute éternité réglé les lois de la nature de telle sorte qu'elles doivent s'accorder avec le vœu de celui qui prie, dans tous les cas où une prière doit être exaucée. Grâce à la providence divine, le plan du monde ne changera pas à cause de la prière, mais sera formé dès l'origine en vue du caractère prévu de la prière, digne ou non digne d'être exaucée [1]. Mais ce sera toujours l'homme qui

coïncidences très curieuses, l'événement correspondant à la prière, on devra toujours demander *si ce qui est arrivé après la prière, l'est par elle*. C'est ce qui échappera toujours à la démonstration.

[1] Cette idée se retrouve chez Origène, De oratione, 6.

coopère à la détermination du plan du monde ; or cette coopération est inadmissible, soit qu'on la place dans l'éternité ou dans le temps. Il faudra donc se contenter de l'efficacité subjective de la prière telle que Schleiermacher l'a exposée dans un de ses sermons [1].

On se demande d'où vient au Nouveau Testament cette foi à l'efficacité miraculeuse de la prière ? La réponse est simple : c'est un legs de l'Ancien Testament. On connaît la prière d'Eliézer (Gen. XXIV), celle d'Isaac (Gen. XXV), celle de Moïse (Ex. VIII, 8 sqq.), celle d'Elie (1 Rois XVII) à laquelle Jacques fait allusion dans son épître. Nous n'en citons que quelques-unes.

Ce n'est pas tout. Quant à Jésus, on se rappelle cette parole significative : « Il ne sera point accordé de signe à cette génération. » (Marc VIII, 12.) Il est permis d'en conclure que Jésus était assez élevé au-dessus de la foi vulgaire des Juifs, qu'il n'attribuait pas de rôle au miracle dans sa propre vie et que les vues grossières que nous trouvons dans les Actes et dans Jacques lui répugnaient. Nous ne pensons pas cependant que Jésus ait exclu une efficacité directe et extérieure de la prière. Et cela se comprend. Esprit profondément religieux et non pas philosophe, Jésus se mouvait dans le domaine des représentations, non dans celui de la pensée pure, laquelle au reste ne suffit pas non plus aux penseurs les plus conséquents pour saisir le processus religieux. Or, les représentations religieuses relèvent avant tout du cœur, qui cherche une expression vivante à ses expériences ; et puis de l'imagination qui fournit à l'objet de cette expérience une forme palpable pour s'exprimer. Ainsi Dieu, quoique infini dans sa nature, est représenté d'après l'analogie de la personnalité humaine, non comme la cause absolue qui opère par les causes finies, mais comme un être qui intervient dans la nature et l'histoire et se laisse à son tour déterminer par des êtres finis. Ainsi encore la foi se représente l'Esprit pur comme existant à côté du temps et du monde, comme un sensible suprasensible ; elle personnifie des forces

[1] Ueber die Kraft des Gebets, sofern es auf äussere Umstände gerichtet ist. Predigten, I, S, 23, ff.

et des principes et convertit des vérités et des rapports religieux en événements extérieurs qui ne se sont passés qu'une seule fois. Heureusement la représentation a ses inconséquences; grâce à sa souplesse et à son élasticité, ses images sont flottantes; et elle se corrige, dès que le sens religieux est choqué. Ainsi elle unit l'absoluité de Dieu avec un analogue humain, l'immanence de Dieu avec son extériorité et tombe dans des contradictions, comme celles qui se constatent dans le conflit de la Providence avec l'exaucement de la prière.

Grâce à la nature de la représentation religieuse, qui se corrige toujours, nous pouvons nous dire d'accord avec Jésus dans l'essentiel de la prière. Je n'en connais pas de preuve plus convaincante que la prière de Jésus au jardin de Gethsémané, prière modèle comme l'oraison dominicale; celle-ci pour les cas ordinaires de la vie; celle-là pour les heures de souffrance. Elle nous apprend en quoi consiste la véritable efficacité de la prière; non dans les suites extérieures, mais dans une réaction intime sur celui qui prie, dans son affermissement et sa consolation. Elle nous apprend que, pour obtenir ces effets, l'homme qui prie doit reconnaître la volonté divine, y ranger la sienne; l'honorer; l'aimer là même où elle contrarie les goûts et les penchants naturels; et se disposer à l'accomplir [1].

De Jésus nous passons à Paul. Ici nous avons le passage classique de 2 Cor. XII, 1-10. L'apôtre a ce qu'il appelle une écharde dans la chair, apparemment une grande souffrance physique, peut-être l'épilepsie dont les paroxysmes violents ont pu être en rapport avec ses visions.

D'accord avec tous ses contemporains, Paul attribue son mal à un démon soumis aux ordres de Satan : « Il m'a été donné un ange de Satan pour me souffleter. » Ici aussi se présente la prière bien naturelle et bien légitime d'être délivré du mal physique, d'autant plus que ce mal ne pouvait qu'entraver l'œuvre de l'apôtre. Mais cette prière n'étant pas exaucée, Paul se persuada qu'il devait se borner au bien suprême, à la grâce divine qui avait guéri son cœur, assuré à son esprit la victoire

[1] Nous trouvons de beaux développements sur la prière de Gethsémané, p. 99-104.

sur les puissances malfaisantes et lui avait ouvert les trésors inestimables du monde intérieur. Il va plus loin : il reconnaît que cette souffrance est divinement assortie à sa vocation et fait de lui un instrument d'élite pour la diffusion du royaume de Dieu. « Je préfère, dit-il, me glorifier de mes faiblesses, afin que la force de Christ vienne reposer sur moi. » Ici encore, comme chez Jésus, la prière ne produit pas de fruit extérieur, mais un fruit intérieur infiniment supérieur.

Ce n'est pas seulement la souffrance qui éprouve les effets bienfaisants de la prière, il faut en dire autant de la tentation. « Veillez, disait Jésus, et priez que vous n'entriez point en tentation, car l'esprit est prompt, mais la chair est faible. » (Matth. XXVI, 41.) Il en est de même de l'accomplissement des devoirs, grands et petits; la prière donne ici le sérieux, l'application, la fidélité, l'énergie, le renoncement qui en sont inséparables. Ce sont les dons d'un Dieu qui n'est pas loin de chacun de nous, d'un Dieu en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être et qui descend comme un souffle céleste d'amour, de vérité, de justice dans l'âme qui s'élève vers lui.

IV

Nous abordons maintenant une face de notre sujet, que nous n'avons pu envisager jusqu'ici que d'une manière indirecte et incomplète; nous voulons parler de l'*esprit* de la prière d'après le Nouveau Testament.

On connaît l'esprit inintelligent et grossier de la prière dans les religions de la nature. Les adorateurs de Baal, aux prises avec Elie, nous en fournissent un exemple frappant. (1 Rois XVIII, 26-29.) Moins extravagants que les Orientaux, les Grecs et les Romains n'avaient guère plus d'élévation dans leurs prières. On se rappelle le langage que Chrémès tient à sa femme Sostrata chez Térence. (Heaut. V. 1, initio.)

Ohe jam desine deos, uxor, gratulando obtundere,
Tuam esse inventam gnatam : nisi illos ex tuo ingenio judicas,
Ut nil credas intelligere, nisi idem dictumst centies.

La religion légale nous frappe surtout par l'absence du sentiment. C'est l'habitude, la contrainte, le formalisme qui dominent. On triomphe des ennuis par l'espoir d'obtenir gloire, succès, crédit. De là hypocrisie. Nous nous représentons involontairement le peuple juif sous le régime des Scribes et des Pharisiens. Daniel prie trois fois le jour à genoux, les fenêtres ouvertes (VI, 10). Les zélateurs de la loi, qui entourent Jésus, prient debout dans les synagogues et aux coins des rues, afin d'être vus des hommes (Matth. VI, 5); ils dévorent les maisons des veuves, sous prétexte de faire de longues prières (Marc XII, 40). Rappelons encore les cinq prières obligées du mahométan et la répétition fréquente du nom de Dieu, appelée Dzökr et considérée comme une œuvre singulièrement méritoire. Il n'y a que la machine à prier du bouddhisme qui l'emporte sur ces pratiques insipides.

« Mais toi, quand tu pries, dit Jésus, entre dans ta chambre, ferme ta porte à clef, et prie ton Père qui est en ce lieu secret, et le Père qui voit ce qui est secret, te récompensera publiquement. » (Math. VI, 6.) C'est-à-dire : fuis l'ostentation et les occasions qui la provoquent; sois circonspect dans l'expression de ta prière, vis-à-vis des autres, car il en est de la prière comme de tout sentiment pur et élevé, elle a une grande pudeur, elle est chaste et discrète. Puis, signalant les habitudes des païens : « Quand vous priez, dit Jésus, n'usez point de vaines redites, comme eux ; car ils pensent être exaucés en parlant beaucoup. Ne leur ressemblez donc point, car votre Père sait de quoi vous avez besoin avant que vous le lui demandiez. » (Math. VI, 4-8.) C'est-à-dire : que votre prière soit réfléchie, pénétrée de Celui qu'on prie et de ce qu'on lui demande, digne du Père des lumières et des enfants de la lumière, brève, simple, substantielle[1].

[1] M. Christ a ici un grand scrupule : il s'étonne d'entendre parler Jésus de la récompense (ἀποδώσει) et même (si l'addition est authentique) de la récompense ἐν τῷ φανερῷ, à la parousie. Il trouve que cette conception est contraire à l'esprit de Jésus et incline à attribuer cette addition au judéo-chrétien Matthieu. Il est certain que nous devons à celui-ci des paroles que Jesus n'a pas pu prononcer. (Cf. Math. V, 18, 19.) Mais, d'autre part, Jésus parle ailleurs d'un μισθὸς réservé aux fidèles persécutés et rapporté également par Luc (VI, 23) qui était paulinien. On semble donc

En passant à Paul, la prière chrétienne s'offre à nous dans toute son intimité. Nous voulons parler notamment du passage difficile Rom. VIII, 26, 27. Comme nous possédons, dit Paul, par l'espérance ce que nous ne voyons pas, de même nous pouvons prier ce que nous ne savons pas par l'Esprit de Dieu qui nous conduit. Cet esprit inspire au faible mortel d'ineffables soupirs au lieu de prières articulées. Mais le scrutateur des cœurs sait en démêler le sens, parce que l'intercession de l'esprit pour les saints (c'est-à-dire, pour les vrais fidèles qui possèdent l'esprit, principe de leur vie nouvelle) se fait selon l'ordre, selon la volonté de Dieu (κατὰ θεὸν). Ici la prière est si bien chose du cœur, de l'esprit dans le fidèle, qu'elle peut se contenter de soupirs intérieurs. Ces soupirs ont pour objet la délivrance du corps (v. 23), mort à cause du péché (v. 10). Est-ce là l'ascétisme qui déprécie le corps et en fait la prison de l'âme? Non, car, selon Paul, « le corps est le temple du Saint-Esprit. » (1 Cor. VI, 19.) C'est le désir ardent d'être délivré de toute entrave du fini pour jouir de la liberté glorieuse des enfants de Dieu. On s'étonne peut-être que la prière, selon Paul, doit être inspirée par l'esprit de Dieu et ne consiste même alors qu'en soupirs muets. Sans doute la forme de la pensée est d'un dualisme transcendant, surtout par cette intercession auprès de Dieu (ὑπερεντυγχάνει), laquelle enfantera plus tard la personnification de l'esprit de Dieu. Cependant, au fond, l'esprit divin n'est pour le cœur de l'apôtre, pas plus que pour le chrétien vivant, quelque chose d'étranger à l'essence de l'homme, au contraire il appartient à sa nature, il est son principe supérieur immanent, le divin, l'éternel en lui, lequel est devenu maintenant son esprit dans toute la force du terme. C'est l'esprit de l'homme, surtout comme raison et conscience, qui ne se développe que lorsque l'esprit de Dieu se révèle à lui comme la norme et la force infinies et lui confère ainsi la véritable qualité d'Esprit. C'est alors que la prière atteint à sa véritable hauteur en nous inspirant cette aspiration à un monde supérieur de l'Esprit, aspiration au langage à la fois muet et éloquent, com-

autorisé à en conclure que nous avons devant nous (Math. VI, 6,) une tradition très ancienne.

pris seulement par un Père qui lit dans le cœur de son enfant[1]. La même conception de la prière se trouve dans les écrits johanniques. Nous n'avons qu'à ouvrir le passage classique de l'évangile IV, 23, 24. La vraie adoration, dit Jésus, ne s'inquiète pas des lieux, Garizim ou Jérusalem, son élément est πνεῦμα opposé à la chair, à l'extérieur, au matériel, à la nature sensuelle et égoïste de l'homme (Jean III, 6; VI, 63) et ainsi ἐν ἀληθείᾳ *vérité*, opposée à l'erreur et à l'illusion. Cela repose sur la volonté de Dieu qui cherche, après tant d'adorations mensongères, la vraie adoration. Celle-ci résulte de l'essence de Dieu. Πνεῦμα ὁ θεός : *Dieu* est esprit; sa nature est élevée au-dessus de tout ce qui est fini, particulier, extérieur; c'est l'Infini, l'Universel, qui embrasse et pénètre tout. Il faut l'adorer *en esprit et en vérité*, dans une disposition uniquement dirigée vers ce qui est essentiel et éternel; sans être lié à tel lieu ou à tel moment, sans rites éblouissants, sans distinction de race, d'âge, de condition, sans préjugés personnels ou nationaux; uniquement appliqués à ce qu'il y a de meilleur en nous, raison, conscience, cœur, volonté, nous ne devons demander à Dieu que ce qui est bon, élevé et juste sans permettre à l'égoïsme, à la cupidité, à la sensualité, à la vengeance, de souiller notre prière. Ce sera là adorer ἐν ἀληθείᾳ, l'adoration vraie, sans erreur et sans mensonge.

Ainsi Jésus, Paul et Jean s'accordent à caractériser la prière de la manière la plus élevée.

V

En abordant l'*essence* de la prière il est inutile de s'arrêter à ceux qui voient quelque chose d'essentiel dans les actes qui

[1] On se rappelle ici involontairement la belle poésie de Vinet intitulée : *Les doutes dissipés* (que je trouve dans l'étude d'E. Rambert : *Alexandre Vinet d'après ses poésies*, p. 218-220), notamment dans cette strophe où la voix de Dieu répond à la plainte du doute :

Ton infidélité le (Dieu) déclare infidèle,
Et dans ce même instant où ton cœur le trahit,
Dans le fond de ce cœur, obstinément rebelle,
C'est lui qui soupire et gémit.

l'accompagnent, tels que joindre les mains, le mouvement des lèvres, la direction des yeux, la mine recueillie, la génuflexion. Il importe davantage de s'adresser à ceux qui estiment que c'est prier Dieu que de penser à lui. Mais la prière et la pensée de Dieu ne sont pas synonymes. La prière commence là où la pensée de Dieu et le sentiment de sa présence deviennent vifs au point de sentir Dieu en face de nous, comme un autre moi, de lui parler comme à une seconde personne. M. Hartmann[1] a beau dire qu'il n'y a là qu'un simple pis aller invoqué par la conscience religieuse, une fiction du théisme qui demande une personne à qui s'adresser, un dialogue qui ne doit aboutir qu'à un monologue; la conscience religieuse ne pourra jamais y souscrire. Admettons que l'attribution de la personnalité à Dieu soit *théoriquement* peu convenable; dans nos rapports religieux avec lui, *pratiquement*, Dieu, tant qu'il sera pour nous le Dieu vivant, non confondu avec le monde, nous apparaîtra toujours comme un autre moi, infiniment supérieur, et se manifestera comme tel par la correspondance directe d'une réaction divine intime à l'action humaine de la prière, d'un don divin à une requête humaine; ce sera l'union d'un fait subjectif et d'un fait objectif dans un processus psychologique sans fiction. Si le moi de l'Esprit absolu, dit Biedermann[2], est une fiction, le moi de l'homme l'est également, lorsqu'il se distingue comme esprit de tout ce qui n'est pas esprit en lui. En revanche, si le moi de l'esprit fini est une réalité, le moi de l'esprit absolu est la plus

[1] Die Religion des Geistes, s. 320.

[2] Protest. Kirchenz. f. d. Ev. Deutschland 1882, s. 1214. Qu'on me permette d'ajouter ici le beau fragment de *James Martineau*, Hours of thought on sacred things, II, p. 235. « Si l'ordre fixe établi de Dieu fournit à la vie son élément d'assujettissement et de discipline, ses occasions de soumission muette et de respect tranquille, il faut dire aussi que les rapports libres de Dieu avec l'âme responsable ouvrent le vrai champ à la piété, le lieu d'une audience solitaire, le tête-à-tête d'esprit à esprit où le Père infini s'individualise pour nous, recueille nos soupirs et introduit son souffle dans notre volonté sympathique. Une pareille relation ne saurait avoir d'autre ni de plus haute évidence que celle d'une expérience consciente; mais cette preuve convenable et seule possible est si abondante dans l'histoire et la littérature religieuse de tous les siècles, qu'elle peut raisonnablement réclamer le respect même de ceux qui y sont personnellement étrangers.

haute des réalités ; si la prière est une fiction, la religion l'est aussi ; mais si la religion est une réalité, la prière l'est également. »

On peut donc dire qu'aux yeux du christianisme primitif comme à ceux du christianisme contemporain, — à condition que celui-ci reste fidèle à son origine historique et à son caractère de religion de l'Esprit, — l'essence de la prière est un commerce réciproque, direct et intime entre le moi humain et le moi divin, fondé sur une conscience vivante de Dieu et s'étendant à la pensée, au sentiment et à la volonté. La prière est le point culminant de la vie religieuse, l'expression la plus directe du rapport religieux entre Dieu et l'homme, la religion dans la religion.

Il en résulte que la prière ne saurait être un phénomène isolé de la vie religieuse, ne se manifestant, par exemple, que dans la détresse, mais qu'elle est un phénomène familier, habituel, *continu*. Nous n'avons ici qu'à rappeler le προσκαρτερεῖν ἐν προσευχαῖς dans le Nouveau Testament (Act. II, 42; Rom. XII, 12; Eph. VI, 18; Col. IV, 2); ou bien le ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι (1 Thess. I, 17); qualification hyperbolique, comme celle de χαίρειν πάντοτε destinée à donner à la pensée la plus forte expression.

La prière sera *fervente*, comme celle de Gethsémané. Elle pouvait aller dans la primitive église jusqu'au fanatisme, comme le prouve le γλωσσαῖς λαλεῖν, le λαλεῖν τῷ θεῷ (1 Cor. XIV, 2); le προσεύχεσθαι γλωσσῇ (14); état extatique où le νοῦς, l'intelligence, se tait (14); de là de grands désordres (23, 33). En soi le γλωσσαῖς λαλεῖν est aux yeux de l'Apôtre une manifestation de la grâce (1 Cor. XII, 10) et il bénit Dieu de posséder ce don plus que les autres chrétiens (XIV, 8); mais il veut qu'on dégage le mé-

En effet, qu'y a-t-il de moins rationnel que de dire que Dieu est toujours avec nous, mais que nous ne devons jamais lui parler? Comment donc passerons-nous les années silencieuses avec lui? La religion ne peut pas plus se passer de la prière, que la poésie ne peut se passer du langage ou la musique de l'atmosphère. Elle expire dans le cœur invariablement muet; et partout où elle vit, ce n'est que par la foi habituelle, que comme nous donnons de bonnes choses à nos enfants, à bien plus forte raison le Père céleste donnera son Saint-Esprit à ceux qui le lui demandent. »

tal de ses scories dans l'intérêt de l'édification de l'Eglise et insiste toujours sur la supériorité de la charité.

De plus elle doit être *réfléchie*. Paul veut que si la prière est inspirée par l'esprit de Dieu qui s'est emparé de l'esprit de l'homme, elle soit dirigée par l'intelligence : τῷ πνεύματι καὶ τῷ νοῖ (1 Cor. XIV, 15). Pierre recommande la sobriété pour vaquer à la prière, νήψατε εἰς τὰς προσευχάς (1 Pierre V, 7). Cette discipline morale est la condamnation de toutes ces surexcitations sectaires qui déshonorent si souvent les assemblées chrétiennes.

Mais c'est surtout la *charité* qui doit animer la prière. D'après l'oraison dominicale, c'est d'un bout à l'autre le *nous* qui remplace le *moi*, c'est-à-dire le sentiment de la communion fraternelle. Ailleurs on recommande les requêtes, les prières, les supplications, les actions de grâces ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων (1 Pier. II, 1). Sans doute l'auteur pensait encore ici à une efficacité directe de l'intercession sur la marche des événements, car il appuie la prière en faveur des empereurs romains par la pensée qu'elle est un moyen d'assurer une vie paisible et tranquille aux chrétiens. Pour nous, nous préférons recommander cette intercession, comme manifestation de charité, comme souvenir de la grande solidarité, comme moyen d'élargir, d'élever et de réchauffer le cœur.

Il ne suffit pas, selon le Nouveau Testament, de prier pour tous ; il faut aussi prier *avec* tous. On se rappelle la prière de Jésus au milieu de ses disciples ; celle de l'Eglise réunie (Act. XII, 12 ; IV, 23 sqq.). L'Apocalypse compare l'Eglise au vrai temple de Dieu où réside le Fils de l'homme glorifié au sein du nouveau peuple de Dieu, représenté par les sept candélabres d'or (Apoc. I, 12-20). La présence corporelle et spirituelle de nos frères en prière rend plus palpable que nous ne sommes pas seuls devant Dieu avec nos personnes et nos intérêts ; rappelle ce que nous devons aux autres ; combat l'indifférence pour leur sort, ranime et réchauffe la piété languissante. La religion est amour et l'amour cherche la communion.

Il faut plus. Il faut prier pour ses *ennemis*. L'ordre formel

Math. V, 44; Luc VI, 27, 28 se trouve réalisé Luc XXIII, 34 et Act. VII, 60. On a contesté l'historicité rigoureuse des deux derniers passages. Quant au premier, si Jésus n'a pas prononcé cette parole, elle a été sans doute dans son cœur et dans sa vie. Comment sans cela un homme qui ne respirait que mort et menaces, comme Saul, aurait-il pu tenir le langage de Paul tel que nous le trouvons Rom. XII, 14, 17, 19? — Quant à la prière d'Etienne, elle présente des motifs sérieux de doute (voir pag. 155); mais en tout cas, il faut dire qu'elle est digne de cet éminent martyr et se justifie par l'impression profonde qu'elle a faite sur le jeune homme aux pieds duquel les témoins avaient posé leurs manteaux.

Malheureusement il y a dans le Nouveau Testament des sentiments qui ne rappellent nullement ceux de Jésus et d'Etienne. C'est d'abord l'Apocalypse VI, 10; XVI, 5, 6; XVIII, 20; XIX, 1-3, puis Paul Gal. I, 8; 1 Cor. XVI, 22; 2 Tim. IV, 14, ensuite dans les Evangiles nous rencontrons le figuier maudit et desséché (Marc XI, 12-14; 20-26); l'acte accompli ici par Jésus rentre dans la catégorie de la prière sans en avoir la forme (vers. 24). Remarquons qu'en annonçant au verset 14 la chute du peuple juif, Jésus parle en juge, tandis qu'au verset 25 insistant sur l'amour, il indique le rôle de ses disciples. Ce qu'il peut faire comme envoyé de Dieu n'appartient pas à ses disciples; à eux la prière de la foi faite dans un esprit de charité [1].

En passant enfin aux écrits johanniques, nous ne nous attendons pas à y voir une exception à la charité de la prière. Et cependant, comme nous l'avons remarqué plus haut (pag. 160), ces écrits respirent à la fois l'amour le plus élevé et un dualisme absolu entre les enfants de Dieu et les enfants du diable

[1] On donne à ce passage, ce me semble, un sens forcé. Il règne ici une confusion de plusieurs paroles de Jésus prononcées à différentes occasions. Il n'y a pas de rapport entre l'acte symbolique du figuier maudit et la foi qui transporte les montagnes ou la prière de la foi et le pardon des offenses. Cet amalgame se retrouve, quoique moins étendu, chez Matthieu XXI, 10-22. Il paraît être dû à la source commune des deux évangélistes qui a accolé plusieurs articles hétérogènes dans une même section. Au reste, ce phénomène se reproduit à chaque pas dans les synoptiques; on n'a qu'à se souvenir du sermon de la montagne.

(les incrédules). (Jean VIII, 38-45 ; 1 Jean III, 8-10.) Au lieu de la prière pour tous les hommes (1 Tim. II, 1) nous entendons dire à Jésus : « je ne prie pas pour le monde » (Jean XVII, 9) et à ses disciples : il y a tel péché qui entraîne la mort : je ne dis pas de prier pour ce péché-là (1 Jean V, 16). C'est dire qu'il y a des pécheurs dont il faut désespérer et qu'il faut exclure de la fraternité.

Concluons que le christianisme primitif veut que la prière respire un esprit d'amour, quoiqu'une théorie alexandrine ou la prépondérance de la faiblesse de la chair, ou bien enfin le levain du judaïsme aient çà et là offusqué cet esprit. Tous les auteurs n'ont pas réussi à reproduire le christianisme du Christ qui est venu sauver et chercher ce qui était perdu (Luc IX. 10) [1].

L'*humilité* est aussi un caractère de la prière. Il suffit de signaler la parabole du pharisien et du péager (Luc XVIII, 9-14). La forme est paulinienne, mais la justification se présente ici sans la mort expiatoire du Christ ; la personne du Christ, comme dans l'oraison dominicale, brille par son absence et est remplacée par son principe, c'est-à-dire l'acquisition du salut par la repentance et la confiance dans la miséricorde divine. Quant à la prière, cette parabole nous apprend qu'il suffit d'une connaissance et d'un aveu sérieux du péché pour être exaucé, mais simples, sobres, sans exagération de paroles et de gestes.

Nous n'avons pas à nous appesantir sur le respect, la confiance et la résignation qui achèvent de caractériser la prière d'après le Nouveau Testament. Il suffit ici de se rappeler l'invocation de l'oraison dominicale et la prière de Gethsémané.

[1] On ne s'en étonnera pas si l'on se rappelle combien les plus grands chretiens ont eu de peine à « prier pour ceux qui les persécutent. » Ainsi une âme aussi religieuse que celle de Pascal dira : « les saints comme David (Ps. LI, 8), quand ils verront la punition des méchants trembleront et *en riront en même temps*. Et Job en parle de même (XXII, 19), les justes verront leur ruine et *s'en réjouiront ;* les innocents *se moqueront d'eux*. » (Onzième lettre provinciale.)

VI

La *forme* que la prière revêt d'après le Nouveau Testament ne nous arrêtera pas longtemps.

Elle est simple et courte dans les paroles destinées à l'exprimer.

Tous les lieux lui conviennent au besoin. Jésus prie sur la montagne (Math. XIV, 23; Luc VI, 12; IX, 26) ou bien dans un lieu désert (Marc (I, 35). La primitive Eglise prie dans une chambre haute (ὑπερῷον, Act. I, 13), dans le temple ou la synagogue. Si elle avait eu des temples à elle, elle n'aurait apparemment donné ni dans le luxe en disant : à quoi bon cette perte? (Math. XXVI, 8) ni dans le mépris de tout ornement en se souvenant de la parole du Maître : elle a fait une bonne action à mon égard (vers. 10).

Quant au temps de la prière, le Nouveau Testament ne connaît pas d'heures fixes, comme celles des minarets, si ce n'est aux repas (Rom. XIV, 6; Act. XXVII, 35; 1 Tim. IV, 4 sqq.) et apparemment déjà le dimanche (1 Cor. XVI, 2; Act. XX, 7; Apocalypse I, 10.)

Quant à la contenance de celui qui prie, nous trouvons que le Christ lève les yeux, tandis que le péager les baisse. Celui-ci se tient debout ἑστώς (Luc XVIII, 13), comme ordinairement les Juifs (Math. VI, 5; Marc XI, 25), tandis que Jésus et Paul s'agenouillent (Math. XXVI, 39; Act. XX, 36; coll. Philip. II, 10; Eph. III, 14).

La tenue des femmes dans les assemblées a préoccupé Paul et nous devons nous y arrêter un moment. Enfants du XIXe siècle, nous nous trouvons ici devant des faits assez étranges. D'abord, conformément aux habitudes orientales, l'apôtre insiste sur la tête voilée des femmes autant que sur la tête découverte des hommes dans les assemblées des fidèles, apparemment à l'encontre de quelques pauliniens radicaux qui voulaient abolir l'usage adopté pour les femmes [1]. Ensuite on s'étonne

[1] M. Renan (*l'Apôtre Paul*, pag. 381) dit : les femmes, ailleurs si soumises, étaient dans l'Eglise de Corinthe audacieuses et réclamaient

de la vivacité que l'Apôtre met à prendre la défense du voile, lorsqu'on songe à la manière libérale dont il traite la question bien autrement importante de l'usage des viandes sacrifiées aux idoles. Puis le principe de l'infériorité non seulement graduelle mais encore qualitative de la femme : « l'homme est l'image et la gloire de Dieu ; la femme est la gloire de l'homme » (vers. 7) ne cadre guère avec cet autre principe énoncé par le même Apôtre : « en Christ, il n'y a ni homme, ni femme, car tous ne forment qu'une seule personne en Christ; » (Gal. III, 28). De plus, nous qui estimons que l'homme et la femme sont créés l'un pour l'autre, nous avons de la peine à nous retrouver dans une démonstration qui se puise dans un récit mythologique de la Genèse (vers. 8) ou dans la thèse que « l'homme n'a pas été créé pour la femme et que c'est la femme qui a été créée pour l'homme. » (Vers. 9.) Enfin l'argument qui nous paraît le moins concluant en faveur du voile est celui qui est tiré des anges (vers. 10). Le voile de la femme marque sa dépendance de l'homme et doit défendre les anges, témoins invisibles du culte, d'être, comme autrefois (Gen. VI, 2), épris de belle passion pour la beauté féminine. Mais au-dessus de ces discussions antiques plane la question de la convenance en fait de culte et de prière. Et ici chaque époque se distingue par ses usages conventionnels. Nous, nous estimons qu'il est inconvenant que l'homme qui prie garde son chapeau sur la tête, tandis que le mahométan se déchausse avant d'entrer dans la mosquée. Mais ce qui n'est pas arbitraire, c'est que chacun observe la bienséance en fuyant autant la négligence dans l'habillement que la parure excessive.

On a beaucoup débattu la question de la prière spontanée ou libre et de la prière liturgique ou fixe. On sait que Milton détestait celle-ci et condamnait le Prayer Book de l'Eglise anglicane avec une grande chaleur dans sa *Defensio pro populo anglicano*. La question était inconnue à l'Eglise primitive ; toutes

presque l'égalité avec les hommes. Elles voulaient prier tout haut et prophétiser dans l'église, et cela sans voile, leurs longs cheveux déroulés, rendant l'assemblée témoin de leurs extases, de leurs molles ivresses, de leurs pieux abandons.

les prières étaient d'inspiration momentanée ; nous ne voyons pas qu'elle se soit servie de l'oraison dominicale [1] et si l'on recourait à l'Ancien Testament, cela se faisait librement. Peut-être cependant faut-il dire qu'à l'époque où les derniers écrits du Nouveau Testament furent composés, dans la première moitié du second siècle, la prière liturgique a trouvé une place, du moins à l'occasion de l'administration des sacrements. Cela résulte du chapitre IX de la Διδαχή : « quant à l'Eucharistie, rendez grâces ainsi ; dites d'abord pour la coupe : Nous te rendons grâce, ô notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, laquelle tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur. A toi soit la gloire aux siècles des siècles. Puis dites au moment de la rupture du pain : nous te rendons grâce, ô notre Père, pour la vie et la connaissance laquelle tu nous as révélée par Jésus, ton serviteur. A toi soit la gloire aux siècles des siècles ! De même que ce pain rompu était dispersé sur le haut des collines et s'est trouvé rassemblé en un seul tout, qu'ainsi ton Eglise soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume ; en effet, à toi appartiennent la gloire et la puissance que tu exerces par Jésus-Christ aux siècles des siècles. »

Si le Nouveau Testament ne décide rien à l'égard des prières liturgiques, on peut demander ce que le principe chrétien permet ou défend. Or si l'on songe que les prières sont souvent d'un indispensable secours pour les individus, pour le culte domestique et pour le culte public ; que le don de la prière libre n'est pas accordé à tous ; que notre temps n'est pas celui de l'Eglise apostolique où l'Esprit Saint était si abondamment répandu ; que tant de prétendus hommes de prière ne sont que des bavards verbeux, il faut conclure que la prière libre ne doit être ni interdite ni imposée. D'autre part, disons qu'il faut surveiller la prière liturgique et l'accommoder aux besoins actuels, sans s'attacher obstinément aux anciennes formules incomprises ou inacceptables. S'y refuser, c'est faire outrage

[1] Je remarque que dans la Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, chapitre VIII, nous lisons : « priez comme le Seigneur l'a ordonné dans son Evangile; » suit l'oraison dominicale. Puis il est ajouté : « priez ainsi trois fois par jour. »

à la sincérité et à l'intimité que Jésus veut pour la prière. Ajoutons que si l'on insiste sur la prière liturgique, on respectera la liberté en en autorisant plusieurs, conçues dans l'esprit des différentes tendances qui règnent dans l'Eglise.

VII

La société qui a décerné le prix à M. Christ, avait désiré que l'exposition de la doctrine de la prière d'après le Nouveau Testament servît à faire connaître et apprécier le christianisme primitif. C'est ce qui fait la conclusion de cet intéressant mémoire.

L'exposition qui vient d'être donnée nous apprend que l'acception de la prière dans le christianisme primitif renferme un élément imparfait et par conséquent passager. Nous ne saurions admettre la prière ni comme une œuvre méritoire à titre de récompense, ni comme un siège à former contre Dieu pour lui extorquer des grâces, ni comme un amulette, un charme capable de produire des effets surnaturels, ni comme une expression de l'esprit vindicatif ou d'une charité exclusive. La véracité nous fait un devoir de l'affirmer hautement et doit nous préserver d'une estimation outrée du berceau de l'Eglise. Mais il faut, d'autre part, qu'elle nous empêche de méconnaître ce qu'il y a d'éternellement vrai, d'idéal au sein de toutes ces imperfections et de confondre le trésor divin avec les vases de terre qui le contiennent. Il faut apprécier la force étonnante, la profondeur religieuse, l'élévation morale de la prière d'après le Nouveau Testament. C'est dans cette école qu'il faut apprendre la vie en Dieu ; c'est dans cette source qu'il faut puiser pour obtenir l'esprit chrétien dans sa plénitude et sa fraîcheur; c'est à ce feu que notre prière doit emprunter sa flamme, en sorte qu'elle monte vers Dieu comme un sacrifice qu'il accepte et qui lui est agréable. Le christianisme primitif, malgré les grains de sable qui se mêlent aux grains d'or, demeure un modèle d'esprit de prière vivante, d'une conscience religieuse animée qui sanctifie tous les sentiments, tous les rapports, tous les efforts. Si nous surpassons nos frères du premier siècle

en fait de conception du monde, d'art et de science, d'industrie et de commerce, il est pourtant un caractère de sa vie par lequel il nous efface, c'est celui qui rapporte le monde et la vie à Dieu comme à leur centre et qui y trouve un repos étranger à notre cœur qui s'agite sur la périphérie. C'est ce caractère qu'il importe à notre génération de saisir, et l'appréciation historique, c'est-à-dire vraie, indépendante et fidèle du Nouveau Testament pourra y contribuer efficacement.

1887

LA TRADUCTION DES ÉVANGILES
DE M. LASSERRE[1]

PAR

E. COMBE

Dans sa correspondance au *Journal de Genève*, le premier dimanche de cette année 1887, M. Sabatier signalait en ces termes une nouvelle traduction des Evangiles :

« Je dois commencer par un aveu : l'annonce d'une traduction des saints Evangiles par M. Henri Lasserre, l'historien bien connu de Notre-Dame-de-Lourdes et de ses miracles, m'avait mis en défiance. Ni l'*imprimatur* donné au livre par l'autorité archiépiscopale du diocèse de Paris, ni la lettre de félicitation adressée à l'auteur par le cardinal Jacobini au nom du pape, ne m'avaient rassuré. Mes craintes avaient encore augmenté en trouvant à la première page une dédicace à la Vierge de Lourdes. J'en avais reçu une pénible impression comme serait celle que ferait une réclame païenne et quelque peu charlatanesque mise au frontispice du livre des chrétiens. Mais je dois ajouter que l'intérêt s'est éveillé en moi dès les

[1] Ce travail a été lu devant la Société vaudoise de théologie, à Lausanne, le 28 novembre. Le volume *Les saints Evangiles, traduction nouvelle*, par Henri Lasserre, paru récemment à Paris, librairie Victor Palmé, 76, rue des Saints-Pères, a eu de fréquents tirages ; en moins de douze mois, il a passé de sa huitième édition à sa vingt-troisième, sans modification naturellement. Un autre honneur lui était réservé. Malgré d'éminentes approbations ecclésiastiques, et en dépit ou plutôt à cause de sa rapide diffusion, cette version vient d'être mise à l'index.

premières pages de la préface. A mon grand étonnement et à ma grande joie, je me suis trouvé en présence d'une œuvre sérieuse, faite à loisir, l'auteur y a mis quinze ans d'études et de soins, entreprise dans un dessein excellent, accomplie avec des moyens de critique et d'exégèse insuffisants, sans nul doute, mais avec beaucoup de conscience et non sans succès. Parlons-en donc avec sérieux et à notre aise. Le sujet et le livre en valent la peine. »

Le savant professeur de Paris n'a pu consacrer que deux colonnes à ses observations, et sa critique, comme ses éloges, a porté presque exclusivement sur l'introduction. Il est regrettable qu'il n'ait pas présenté une étude de détails. Cette comparaison de la traduction avec l'original grec aurait pleinement confirmé ses fines remarques. Je l'ai tentée non sans fruit pour moi. Vous jugerez vous-mêmes si, en traduisant et en expliquant à sa manière, M. Lasserre a fait œuvre utile.

Suivons pas à pas nos textes, en commençant par l'Evangile selon saint Matthieu.

A propos des mages, chapitre II, verset 1, le traducteur transcrit en note la trop fameuse légende : « Ces mages étaient rois et venaient de la Perse. Il étaient au nombre de trois, représentant en leur personne les trois branches de la race humaine : Gaspar, la descendance de Sem ; Balthazar, celle de Japhet ; Melchior, au teint basané, celle de Cham. » Dans ce même ordre d'idées, il ajoute, pour le verset 11 : « Les saints Pères voient dans ces présents un triple hommage rendu à l'enfant Jésus. L'encens le proclamait Dieu ; l'or, image du tribut, le proclamait roi ; la myrrhe, qui servait à l'embaumement des corps, le reconnaissait mortel. » Le verset 15 : « Je *rappellerai* mon fils de l'Egypte, » ne rend ni l'aoriste du grec : ἐκάλεσα, j'ai appelé ; ni le latin de la Vulgate : vocavi ; ni la version des LXX : μετεκάλεσα ; ni l'hébreu du prophète Osée XI, 1 : וּמִמִּצְרַיִם קָרָאתִי לִבְנִי. Au verset 23 : « Il (Joseph avec l'enfant et que Marie) revint habiter Nazareth. » Pourquoi *revint*, alors cette notion de retour est absolument étrangère au participe ἐλθὼν suivi du verbe κατῴκησεν : étant arrivé, il habita dans une

ville nommée Nazareth; veniens habitavit in civitate, selon la Vulgate. Et que penser de cette annotation : « Nazareth (la sainte cité fleurie). C'est le sens du mot Nazareth. En hébreu, Nasareth (par une s) veut dire *cité fleurie*, et Nazareth (par un z) signifie *cité sainte*. De sorte que *Notzer* (Nazaréen) veut dire à la fois : le *saint* et la *fleur*. Et c'est ainsi que le texte prophétique d'Isaïe (XI, 1) : Et egredietur virga de radice Jesse et flos (Nazer) de radice ejus ascendet, signifie : De la racine de Jessé sortira une tige ; de cette racine s'élèvera la fleur, le saint, le Nazaréen. Le Nazaréen Jésus est cette fleur sainte du genre humain. » Que penser de cette annotation ? Elle vous fait rêver, quand on sait que Nazareth n'est nommé nulle part dans l'Ancien Testament, pas plus que l'adjectif nazaréen. Il vaut mieux ici avouer son ignorance, puisque aucun des innombrables essais qu'on a tentés pour sortir d'embarras n'a abouti à une explication tant soit peu plausible.

Au chapitre VI, verset 2 : « Lorsque tu donnes au pauvre, garde-toi bien de faire sonner, comme les histrions, la trompette en avant de toi », *comme les histrions* pour οἱ ὑποκριταί, que notre auteur traduit par *comédiens* au XV, 7. Pour justifier sa traduction *comme les histrions,* il écrit p. 538 : « Le sens premier, le sens habituel et général de ὑποκριτής est comédien, acteur, histrion, et non hypocrite, qui n'est qu'un sens dérivé et figuré. Or, ici, le détail de la trompette qui retentit pour attirer la foule marque manifestement que le Seigneur, tout en flétrissant l'hypocrite, le compare à un comédien et à un histrion. C'est pour ce motif que, en divers passages de l'Evangile, nous avons traduit par comédien ou histrion le mot ὑποκριτής, au lieu de le traduire constamment par hypocrite. Le sens du reste est absolument le même ; mais, en certains cas, l'expression est plus vivante et a plus de relief. » Trop de relief! nous semble-t-il, étant donné le contexte : ὥσπερ οἱ ὑποκριταὶ ποιοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς ῥύμαις, comme font les hypocrites dans les synagogues et dans les rues. On a signalé dans la synagogue du premier siècle les trompettes. Le Hazzan s'en servait pour annoncer, du haut des toits, le sabbat et les jeûnes. On a supposé qu'on faisait aussi connaître par ce moyen l'aumône excep-

tionnelle de quelque dévot formaliste. Le fait est que les Juifs approuvaient beaucoup les aumônes secrètes. « Celui qui fait l'aumône en cachette, lit-on dans un traité du Talmud de Babylone, est plus grand que Moïse notre maître. » Et Jésus-Christ, dans notre passage, reproduit sous une forme imagée comme un écho de plusieurs de ses contemporains à Jérusalem, tandis que les histrions de M. Lasserre me reportent involontairement à la fête de Saint-Cloud.

Au verset 17 de ce chapitre VI, l'original : σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπόν σου νίψαι, toi, quand tu jeûnes, parfume ta tête et lave ton visage, s'amplifie aux regards de notre traducteur : « Rafraîchis ton visage à *grande eau.* »

Dans VII, 13, πλατεῖα ἡ πύλη, la porte large, devient : « *Le portail* est large. » Au verset 22, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν, n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé ? se trouve ainsi traduit : « N'avons-nous pas annoncé l'avenir, sondé les cœurs, prêché en votre nom ? » et ainsi expliqué : « Le mot *prophetare* de même que l'hébreu התנבא admet ces trois significations. »

En envoyant les douze en mission, chapitre X, Jésus, au verset 10, leur recommande de ne prendre ni sac de voyage, ni sandales, ni bâtons, μὴ πήραν εἰς ὁδὸν μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδους, « ni *valise*, ni *brodequins*, ni *bâton de défense* », pour notre auteur modernisant.

Voici comment il interprète la fin du chapitre XII : Celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère, καὶ μήτηρ, « c'est être ma Mère, car c'est, comme elle, enfanter Dieu dans l'humanité. »

Naturellement les ἀδελφοί et les ἀδελφαί de Jésus, au XIII, 55 et 56, ses frères et ses sœurs, quelle que soit l'origine de cette parenté, qu'elle provienne d'un premier ou d'un second mariage de Marie et de Joseph, ces frères et ces sœurs, sous la plume de M. Lasserre, sont des *cousins* et des *proches parentes.* Bien plus, au passage parallèle de Marc VI, 3, ces ἀδελφαί, que le grec permettrait à la grande rigueur de prendre comme synonyme de cousines germaines, ἀνεψιαί, le traducteur catholique,

en cela peu d'accord avec la Vulgate, qui a sorores, en fait du coup des *tantes* et des *cousines* : « N'est-ce point là le charpentier, le fils de Marie, le parent de Jacques, de Joseph, de Jude, de Simon ? et ses tantes et cousines ne demeurent-elles pas ici-même, avec nous ? »

Sous prétexte de lever la prétendue équivoque du chapitre XVI, verset 18 : κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, nous avons : « Je te déclare, à toi, que tu es Pierre, pierre *sur qui* j'édifierai mon Eglise, » avec cet éclaircissement : « Ces paroles conféraient la primauté au fils de Jonas... Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai, est absolument choquant, parce que le mot Pierre, masculin dans la première partie de la phrase, devient féminin dans la seconde, ce qui est inadmissible dans le génie de notre langue. Nous ne parvenons à tourner la difficulté que par une demi-faute de français, qui nous a semblé préférable à la traduction bizarre qui a cours. » La bizarrerie est pour le moins aussi frappante chez le moderne traducteur.

Pareillement il a cru devoir transformer l'accueil enthousiaste que Jésus reçut à son entrée à Jérusalem le jour des Rameaux, XXI, 9 : Hosanna au fils de David ! Hosanna dans les lieux très hauts ! ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις, en ces acclamations : « Vive le fils de David ! Vivat ! Gloire à lui au plus haut des cieux ! »

Au chapitre XXIV, verset 29, αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται ne signifie plus réellement ou métaphoriquement : les puissances des cieux seront ébranlées ; nous avons le terme extrascientifique : « La *dynamique* des cieux. »

Dans le chapitre XXVI, verset 36, τότε ἔρχεται μετ' αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς εἰς χωρίον λεγόμενον Γεθσημανεῖ, Jésus se rend avec eux dans un lieu appelé Gethsémané, s'il est possible de songer à la maison de campagne de Marie, mère de Marc, on ne saurait, comme notre auteur, y voir « une *villa* du nom de Gethsémani. »

Ce que nous venons de recueillir dans Matthieu nous permettra d'être plus bref au sujet des trois autres Evangiles.

Dès l'entrée, dans celui de Marc, au chapitre I, verset 6, vous

apprenez que Jean-Baptiste « avait une *fourrure* de poil de chameau. » Fourrure est la peau de certains animaux, plus ou moins précieuse, munie de son poil et préparée, dont on garnit les vêtements pour se garantir du froid. Est-il raisonnable d'en doter l'ascète des bords du Jourdain, quand le texte porte : καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου, Jean était vêtu ou avait un vêtement de poils de chameau ?

D'après le chapitre III, verset 13, ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος καὶ προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός, Jésus monta sur la montagne, et il appela ceux qu'il voulait. Pourquoi lui faire gravir la montagne seulement après le choix de ses disciples ? Une vétille qui détruit le souvenir conservé textuellement par Luc VI, 12 et 13 : Jésus se rendit à la montagne pour prier Dieu et il passa toute la nuit en prière. Quand il fit jour, il appela ses disciples, et il en choisit douze. Au verset 21, les parents de Jésus viennent pour le saisir prétendant qu'il était hors de lui, ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη, ce que notre auteur éprouve le besoin d'atténuer sous cette forme : « il était *tombé en défaillance.* »

Pendant la traversée orageuse sur le lac de Génézareth, le Christ dormait tranquillement à la poupe sur l'oreiller. Les disciples effrayés le réveillent, καὶ ἐγείρουσιν αὐτόν, lisons-nous au chapitre IV, verset 38. Le latin a excitant eum. M. Lasserre prend le sens extrême : « Les disciples le *secouent* et l'éveillent. »

A l'ouïe de la parole du Maître imposant le détachement de la fortune, nous savons que le jeune homme riche se retira tout triste, car il avait de grands biens, ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλά, chapitre X, verset 22. Comme la Vulgate, M. Lasserre spécifie : Erat enim habens multas possessiones, « car il avait de *vastes propriétés.* »

Encore une exagération dans l'évaluation du parfum qu'une femme répandit sur la tête du Sauveur à Béthanie, chapitre XIV, versets 3 à 5. Cette essence de nard pur, « provenant des épis, était très supérieure au parfum qui se tire des feuilles ou des racines de cette plante. » Le denier ne dépasse pas 90 centimes. Les trois cents arrivent au plus à la somme de 270 francs, qui, dans notre traduction, ascendent à « six et sept cents

de notre monnaie. » Le dernier verset de ce chapitre XIV est incomplètement rendu en ces termes : « Et tout aussitôt, se ressouvenant de la parole que lui avait dite Jésus : Avant que le coq ait deux fois chanté, trois fois tu me renieras, Pierre *fondit en larmes.* » L'original distingue du souvenir actuel ou rattache au souvenir actuel le chagrin que sans cesse Pierre ressentait (imparfait marquant la durée) : καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν, et en y pensant il pleurait.

En revanche des adjonctions subtiles. Le chapitre XV, verset 21, nous montre qu'on chargea de la croix de Jésus Simon de Cyrène qui venait des champs, ἐρχόμενον ἀπὸ ἀγροῦ. Pardon, « au retour *de sa maison des champs,* » observe M. Lasserre, conformément à la version de Jérôme ou de ses reviseurs : venientem de villa.

C'est par une espèce de subtilité aussi que débutera notre critique de la traduction de l'Evangile selon saint Luc, au chapitre I, verset 30. La salutation de l'ange à Marie est claire : Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ· εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ, ne crains point, car tu as trouvé grâce devant Dieu. Traduire de cette façon, c'est maintenir l'idée impliquée dans le participe parfait passif κεχαριτωμένη du verset 28, graciée, reçue en grâce. Eh bien, non ; il faut que le lecteur retienne, à la suite de l'Ave gratia plena, cette affirmation sensiblement différente : « N'ayez nulle crainte Marie. Car vous avez *conquis les bonnes grâces* de Dieu. »

Dans le récit de la naissance du Christ, il aurait été étonnant qu'un écrivain catholique eût oublié les détails légendaires. A l'occasion donc du manque de place pour le nouveau-né dans l'hôtellerie, chapitre II, verset 7, vous avez cette note : « La tradition nous apprend que l'étable était une grotte taillée dans le roc, et qu'il s'y trouvait un bœuf et un âne, dont la tiède haleine réchauffa les membres de l'Enfant divin. Sur cette grotte s'élève aujourd'hui une église. Quant à la crèche, elle a été, depuis des siècles, transportée à Rome dans la basilique de Sainte-Marie-Majeure, où elle est exposée à la vénération des fidèles. »

Ailleurs, chapitre V, verset 39 : οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει

γάρ ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν, à la traduction du proverbe suffisamment compréhensible : Quant on vient de boire du vieux, on ne veut pas du nouveau, car on dit : le vieux est bon, est substituée cette paraphrase : « Quiconque est imbu de ce qui est ancien n'est guère prompt à accepter ce qui est nouveau, et son langage en effet est toujours celui-ci : La chose ancienne est bien mieux. »

Chapitre VIII, verset 10 : Pour vous, dit Jésus à ses disciples, il vous a été donné de connaître les mystères du royaume de Dieu ; mais pour les autres, c'est en paraboles, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς. Notre auteur juge à propos de traduire : « Mais les autres s'arrêtent *à l'extérieur de la parabole.* »

La parabole du bon Samaritain, chapitre X, provoque plusieurs observations. Au verset 29, vous avez : « Le docteur de la loi voulait *justifier sa question,* » au lieu de : voulant se justifier lui-même, comme l'exige le texte ὁ δὲ θέλων δικαιῶσαι ἑαυτόν. Ἀντιπαρῆλθεν, dans les versets 31 et 32, est traduit une fois par : « il se détourne aussitôt de l'autre côté de la route et continue sa marche, » puis par : « il passe outre. » Ἀντιπαρέρχομαι a ces deux sens : paraître s'avancer du côté opposé, et passer son chemin. Cette dernière signification, la principale, convient aussi bien à la fuite égoïste du sacrificateur qu'à celle du lévite. Paraphraser souvent affaiblit. J'avoue que l'explication destinée à préférer, au verset 27 et plus loin, l'expression « *celui qui t'est proche* » au substantif ton prochain, ne m'a pas du tout convaincu. Je la transcris intégralement : Le mot τὸν πλησίον, proximus, signifie littéralement *le plus rapproché ;* le plus rapproché par la distance, c'est-à-dire le voisin ; le plus rapproché par le cœur, c'est-à-dire l'ami ; le plus rapproché par le sang, c'est-à-dire le parent et le frère. Remarquons même en passant que le texte rappelé ici et qui se trouve au chapitre XIX, verset 18, du Lévitique, ne contient pas cette expression de proximum. Voici en effet ce texte : Diliges amicum sicut teipsum. Le mot prochain en français signifiant simplement *autrui*, c'est-à-dire un homme quelconque ou la généralité des hommes, par rapport à un individu particulier, le mot prochain, disons-nous, cadrerait sans nul doute avec le présent verset

pris isolément, mais il ne donnerait en aucune sorte ni au Pharisien l'occasion de demander un éclaircissement, ni au Sauveur celle de poser la question que nous allons rencontrer tout à l'heure, verset 36 : Quis horum trium videtur tibi proximus fuisse illi, qui incidit in latrones ? La traduction habituelle de ce dernier verset : Lequel des trois te semble s'être montré le prochain de cet homme tombé entre les mains des voleurs, n'a absolument aucun sens dans notre langue, tandis que la traduction qui s'impose à l'esprit est celle-ci : « Lequel te semble s'être montré *comme le proche voisin*, *comme le proche parent*, *comme l'ami* de l'homme blessé ?... » Cette traduction s'impose aussi peu à notre esprit que l'argumentation philologique qui prétend la justifier. L'hébreu רֵעַ , dans le passage cité, ne peut signifier autre chose que le prochain, l'Israélite, si l'on veut, dans ce cas particulier, le prochain toujours aussi bien que dans Exode II, 13, dans le reproche que Moïse adresse à l'un de ses compatriotes : Pourquoi frappes-tu ton prochain ? לָמָּה תַכֶּה רֵעֶךָ Ainsi l'ont entendu les LXX en prenant l'adverbe πλησίον et en le faisant précéder de l'article ὁ pour en former le substantif ὁ πλησίον. Seul aussi notre vocable « le prochain » laisse à l'allégorie ou à l'histoire du bon Samaritain son application illimitée à tout homme, quel qu'il soit. On connaît la réponse de Jésus à Marthe dans les versets suivants, 41 et 42 : ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία, une seule chose est nécessaire. Vous n'y êtes pas, s'écrie M. Lasserre, d'accord, paraît-il avec saint Basile, Théophylacte, Corneille de La Pierre, etc. « La traduction une seule chose est nécessaire, et surtout l'application solennelle que l'on a coutume d'en faire, nous semblent en évidente contradiction avec le sentiment général de cette scène toute familière. La morale en est éternellement applicable aux ménagères et maîtresses de maison de tous les temps et de tous les pays, toujours portées à faire plats sur plats pour leurs repas de réception, et attachant une importance extrême à ces détails, dont s'inquiètent si peu les hommes qu'elles veulent honorer. Combien de fois les convives, reçus dans une maison où tout s'agite et où on les laisse pour ainsi dire seuls, afin de les mieux recevoir, auraient-ils l'occasion de rappeler

leur hôtesse à la simplicité et de lui dire : Marthe ! Marthe ! pourquoi tant vous préoccuper pour une multitude de plats ? un seul suffit. Restez avec nous, c'est le meilleur parti. » De là la traduction qu'a imprimée M. Lasserre : « Marthe ! Marthe ! répondit le Seigneur, tu t'inquiètes, tu te troubles pour une multitude de mets : *il suffit d'un seul.* »

Au chapitre XIV, verset 18, l'un des conviés s'excuse : Ἀγρὸν ἠγόρασα, j'ai acheté un champ. Notre traducteur naturellement, qui a un faible pour les vastes propriétés (Marc X, 22) et les villas (Math. XXVI, 36), préfère : « J'ai acheté une *maison de campagne*, et il est de toute nécessité que j'aille la visiter. »

Le verset 16 du chapitre XXIV : οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν devient : « Et en même temps une force pesa sur leurs yeux pour les empêcher de le reconnaître, » version bien lourde, même à côté de celle de Lausanne : « Leurs yeux étaient retenus, au point qu'ils ne le reconnurent pas. » D'après le verset 42, les apôtres présentèrent à leur Maître ressuscité un morceau de poisson rôti, ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος, « *cuit sur le gril*, » a soin d'ajouter M. Lasserre.

Quelques remarques seulement sur l'Evangile selon saint Jean.

Je ne soulignerai pas le ἐν ἀρχῇ du chapitre I, verset 2, en le traduisant comme M. Lasserre par : « *De toute éternité*, le Verbe était en Dieu. »

Je ne m'arrêterai pas non plus longuement aux quatre pages serrées qu'il emploie à appuyer sa traduction du verset 4 du chapitre II : Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι ; οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου. Le texte n'est pas facile, surtout si l'on ôte à la demande de Marie la secrète ambition qu'y discerne Jésus. En mère enthousiaste, en pieuse Israélite, à la pensée qu'il est temps que son fils se mette en évidence par une œuvre d'éclat, elle lui adresse sa requête au sujet du vin qui manque. Il satisfera à la disette présente, mais non pour devancer le moment marqué pour sa manifestation suprême comme Messie, et il répond : Qu'y a-t-il entre moi et toi, femme ? mon heure n'est pas encore venue. M. Lasserre est préoccupé d'effacer ici toute dureté, et il n'a pas tort. Ne va-t-il pas trop loin et reste-t-il dans le ton du mor-

ceau en ramenant sa traduction à ces termes : « O femme, bien que le moment où je dois agir ne soit pas encore venu, que demandez-vous de moi ? » Il s'explique : « Pour traduire par la phrase brutale : Qu'y a-t-il de commun entre vous et moi ? il faut tout d'abord supposer arbitrairement qu'il y a dans le latin : Quid *commune* est tibi et mihi ? alors qu'on pourrait aussi bien et avec plus de raison sous-entendre : Quid *interest?* Quid *prodest ?* Quid *facilius?* etc. Le mot à mot rigoureux, le décalque du texte Quid mihi et tibi est? est celui-ci : Quelle chose est à moi et à toi ? Qu'est-ce qui est à moi et à toi ? Qu'y a-t-il à moi et à toi ? Ce mot à mot constitue au premier aspect une expression obscure comme le sont ordinairement, pour quiconque n'en a pas la clef, les idiotismes de toute langue. Cependant, après quelque réflexion, et en songeant à la circonstance dans laquelle ces paroles sont prononcées, l'esprit est peu à peu porté à penser que ce serait là, originairement, une formule de condescendance et de soumission signifiant : Est-il donc quelque chose à toi et à moi ? à toi d'un côté et à moi de l'autre ? Est-il une volonté tienne qui, par cela même, ne soit une volonté mienne et que, par conséquent, je ne sois prêt à exécuter ? Tu n'as donc qu'à parler pour que j'agisse ; exprime ton désir, toutes paroles qui finissent par se résumer en ceci : Que demandez-vous de moi ? Que voulez-vous que je fasse ? Or, cette présomption vers laquelle l'esprit se sent naturellement entraîné, cette présomption devient une certitude si nous nous plaçons en face de cette même locution partout où nous la constatons ailleurs, dans le texte des saints Evangiles. » C'est sur ce terrain particulièrement que la démonstration de M. Lasserre n'est plus soutenable. De quelque manière qu'on s'y prenne le τί ἐμοὶ καὶ σοί ne peut être une même formule d'acquiescement et de soumission, « acquiescement et soumission de la crainte, de la part des esprits immondes parlant au Sauveur ; acquiescement et soumission de l'amour, de la part de Jésus parlant à Marie. » Il restera toujours dans l'accent du Christ à ce moment une nuance de reproche respectueux.

Gardons-nous d'amplifier inutilement les textes. Notre tra-

ducteur ne s'est pas suffisamment prémuni contre ce défaut. Par exemple dans le chapitre VI, verset 15, ἀνεχώρησεν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος, il ne se contente pas de : Jésus se retira à la montagne tout seul ; il lui faut : « Jésus se retira *absolument seul dans les profondeurs de la montagne.* » Au chapitre VII, 52, à Nicodème intervenant au nom de l'équité pour que l'on ne condamne pas Jésus-Christ sans l'avoir entendu, les sénateurs répliquent : Μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς Γαλιλαίας εἶ ; toi aussi es-tu de la Galilée ? ou Galiléen ? mais pourquoi « galiléiste ? » Je crois, Seigneur, dit l'aveugle-né guéri, et il se prosterna devant lui. Voilà le sens direct du verset 38 du chapitre IX : Πιστεύω, κύριε· καὶ προσκύνησεν αὐτῷ. Traduction Lasserre : « Je crois, Seigneur, s'écria alors cet homme en se prosternant à genoux et tombant en adoration devant lui. » Au matin de la résurrection de son divin Maître, Marie, toute en larmes, se figure avoir devant elle le jardinier : ἐκείνη δοκοῦσα ὅτι ὁ κηπουρός ἐστιν, chapitre XX, verset 15, « le propriétaire du jardin, » selon M. Lasserre. « Nous traduisons hortulanus (homme du jardin) par le propriétaire du jardin, qui nous paraît justifier davantage l'appellation Domine, qui vient après. » Passons.

Nous avons regretté l'intervention de la légende à l'occasion de l'Evangile de l'enfance de Jésus dans Matthieu et dans Luc. Nous exprimons le même regret alors qu'il vient d'expirer sur la croix, au chapitre XIX de saint Jean. Au verset 39, à cette parole que l'évangéliste donne comme une citation de l'Ecriture : Ils regarderont à celui qu'ils ont percé, ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, notre traducteur ajoute cette note : « Lorsque le Christ eut expiré sur la croix pour le salut des hommes, on vient de voir que l'un des soldats romains dont il était entouré, voulant s'assurer de la mort, le perça de part en part de sa lance. L'Evangile ne donne point son nom, mais la tradition l'a recueilli : il s'appelait Longin. Ses yeux étaient malades ; il était louche et avait la vue basse. Quelques gouttes du sang divin jaillirent jusque sur son front et ruisselèrent sur ses paupières. Et tout aussitôt son regard devint droit et sa vue claire et nette. En même temps, sous ce même baptême, son âme fut transformée, et il reconnut le Fils de Dieu. »

Rentrons dans le domaine des faits pour conclure.

Nous avons laissé de côté les nuances de traduction, qui ne nous déplaisent pas quand elles éclaircissent le texte. Nous n'avons voulu relever que les différences imparfaitement justifiées. La plupart de ses erreurs, l'auteur les aurait évitées s'il était resté plus indépendant de certaines préoccupations dogmatiques. Ainsi lorsqu'il est question de Marie, comme il emploie cette expression mère de Jésus dans le sens catholique de Mère de Dieu, il écrit Mère avec une majuscule, à l'instar de Démon et autres noms importants. Vous le rencontrez, ce grand M dans Matthieu II, Luc II, et dans des passages bien moins significatifs (Jean II, 1 ; Luc VIII, 19 ; etc.) A propos de l'exemple d'humilité que le Maître donne à ses disciples dans la chambre haute (Jean XIII), le commentateur reproduit cette note de l'abbé Fouard : « Il paraît peu naturel d'admettre que Jésus, avant de venir à saint Pierre, ait lavé les pieds d'autres apôtres, et que ceux-ci l'aient laissé faire sans résister. Ἤρξατο νίπτειν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν, ne signifie pas que Jésus commença par d'autres disciples que par Pierre. Cela marque simplement que le Sauveur, en agissant ainsi, faisait une chose inattendue et inaccoutumée. Le οὖν du verset suivant reprend la suite du récit et montre comment Jésus, mettant son dessein à exécution vint d'abord au chef des apôtres. » Autre indice dans l'annotation à Matthieu XXII, 11 : « Les rois d'Orient ont coutume de mettre à la disposition de ceux qu'ils invitent le manteau de fête avec lequel ceux-ci doivent paraître en leur présence. Le convive de la parabole n'a pas même pris la peine de revêtir ce manteau dans le vestibule, et est entré comme dans une cuisine d'auberge à la noce du Fils du Roi. C'est le mauvais chrétien qui va à la Table sainte pour suivre la foule, et sans avoir revêtu au Tribunal de Pénitence (au confessionnal), par le repentir et le ferme propos, la robe nuptiale de l'absolution sacramentelle. »

Il n'y a plus moyen de mettre ces interprétations sur le compte de la version latine, il faut invoquer l'influence de l'Eglise latine. Le traducteur ne s'est pas assez tenu à tel ou tel texte grec, qu'il n'indique nulle part. Il sait le grec, à en

juger par ses remarques, mais il n'a pas l'air de se douter que les manuscrits grecs les plus anciens présentent entre eux sur plus d'un point de notables divergences. Il s'est seulement servi du texte grec pour expliquer ce que la Vulgate latine pouvait avoir d'obscur à ses yeux. A cet égard, il lui aurait été facile d'être plus équitable envers l'érudition protestante et de reconnaître tout ce qu'elle a élaboré pour obtenir des éditions critiques du Nouveau Testament.

La langue française de son côté a justement préoccupé M. Lasserre, ainsi qu'il s'exprime à la page XV de sa préface : « Par un respect extrême de la lettre des textes saints, respect légitime et sacré dans son principe, mais que nous croyons mal entendu dans son application, les divers traducteurs qui se sont succédé semblent avoir en effet considéré comme un devoir de ne tenir aucun compte de l'idiome dans lequel on devait les lire. Ils se sont invariablement appliqués à décalquer avec la plus scrupuleuse minutie la tournure des phrases, la disposition des mots, c'est-à-dire la matérialité extérieure des écrits qu'ils avaient à traduire. C'était, avec des consonnances françaises, parler grec, latin ou hébreu dans notre pays. Quelle que fût la vaste science ou le talent des auteurs, il devait forcément résulter de cette méthode des traductions en style barbare. Qui ne le connaît, hélas ! et qui ne l'a déploré, ce style laborieux, contourné, surchargé d'incidentes, ce style pénible et sans clarté, au sein duquel l'attention, bientôt rebutée et lasse, épuise vainement ses forces à suivre l'idée et parfois même à chercher le sens, devenu incompréhensible ! » Et à la page XXX : « Autant, pour comprendre les évangélistes, nous nous sommes constamment et uniquement (?) inspiré du génie de la langue qu'ils parlaient, autant, pour les traduire, nous nous sommes constamment et uniquement inspiré du génie de la langue que nous avions à parler. »

Ses scrupules de styliste français ne l'exemptent pas toujours de la recherche. N'y a-t-il pas quelque préciosité à rendre οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, dans Matthieu IX, 15, par « les *paranymphes*, amis de l'époux ; » τὸ πλοῖον, dans Matthieu XV, 39, par « nacelle, » et, dans Luc V, 3, par « nef ? » Sous prétexte d'éviter

des répétitions, il traduit ἡ δοκός dans Luc VI, 41, par « poutre » et, au verset 42, par « madrier » ; il rend, dans Jean XIII, 4 et 5, τὸ λέντιον, par « le linge dont Jésus était ceint, » et par « un tablier de toile ; » enfin, dans Jean XV, 2, πᾶν κλῆμα, « tout sarment » devient « quant au pampre, » au second membre de la phrase. Nous ne croyons pas que ce soit manquer à l'élégance d'aucune langue que de reprendre le même terme lorsque ce terme correspond à la simplicité de l'original et est exigé par cet original. Nous ne sommes l'esclave d'aucune version. Toutefois, entre une expression juste, connue, et une expression nouvelle sans nécessité, nous n'hésitons pas, nous préférons l'ancienne. Si l'on a pu reprocher à une traduction genevoise son voisinage de Saint-Gervais, dans celle que nous examinons ne sent-on pas trop la préoccupation de satisfaire aux oreilles aristocratiques du faubourg Saint-Germain ?

Parmi les nouveautés, certes il en est d'heureuses. Je ne parle pas de l'impression, qui est très agréable ; je pense à la disposition du texte lui-même. Avec d'autres éditeurs, M. Lasserre a abandonné la hachure en versets. « Aux anciens chapitres et versets, dit-il, introduits de main d'homme pour faciliter les recherches, nous avons, pour faciliter la lecture, substitué des divisions plus en harmonie avec les habitudes et les logiques exigences des esprits contemporains. De là, suivant l'ordre même des faits ou des idées, de là, une différente coupure des paragraphes successifs du récit ; de là, des tirets marquant les dialogues d'après les règles de l'imprimerie moderne, de là, des blancs, des espaces, des intervalles, des étoiles typographiques, parfois des lignes de points, afin de guider l'intelligence en guidant les yeux, et de faire mieux saisir la marche générale de l'ensemble. Les anciennes divisions, très exactement indiquées dans le titre courant qui domine la page, permettent du reste de se reporter toujours au texte évangélique et de confronter notre traduction avec le latin et le grec, tels qu'ils sont imprimés dans les éditions ordinaires. »

Il est fâcheux que l'auteur ait maintenu ici, jusque dans ses dernières éditions, deux coquilles historiques. Il écrit

page XVII : « La distribution par chapitres remonte au XIIIe siècle et fut l'œuvre du cardinal Hugues de Saint-Victor. Quant à la division par versets nnmérotés, elle fut introduite au XVIe siècle par le célèbre imprimeur parisien Robert Estienne. » La division en chapitres remonte non à Hugues de *Saint-Victor*, qui n'a pas été cardinal et qui mourut en 1141, ni à Hugues de *Saint-Cher* à qui on l'a longtemps attribuée. Peut-être remonte-t-elle à Etienne Langton, qui fut une des gloires de l'université de Paris avant de devenir en 1213 archevêque de Cantorbéry. Mais c'est par la Bible dite de l'Université qui a vu le jour vers 1226 ou 1227, que cette division est entrée dans le domaine commun [1]. Quant à la division par versets, Robert Estienne l'a généralisée plutôt qu'introduite ; cette innovation appartient à son père, Henri Estienne, qui l'a utilisée, pour la première fois, dans son *Quintuplex psalterium*

Afin que le lecteur ait sous les yeux un fragment complet de traduction et un exemple d'arrangement typographique, je citerai la parabole de l'économe infidèle, de Luc XVI, 1-13 :

Il disait encore à ses disciples :

Un homme opulent avait un intendant, qui lui fut dénoncé comme dissipant sa propre fortune.

Il le fit venir.

— Qu'est-ce que j'apprends de toi ? lui dit-il. Rends-moi compte de ta gestion, car il n'est plus possible que tu administres désormais·

— Que ferai-je ? se demanda en lui-même l'intendant ; que ferai-je, puisque mon maître me retire la gestion de ses biens ? Travailler la terre ? je n'en ai point la force ! Mendier ? j'en aurais honte... Allons ! je vois ce que j'ai à faire afin que, renvoyé de ma charge, il se trouve des gens qui m'accueillent en leurs maisons.

Sur ce, il convoque les débiteurs de son maître, chacun en particulier.

Au premier qui se présente, il dit :

— Combien dois-tu à mon maître ?

— Cent barils d'huile, répond le débiteur.

[1] Voir l'article de M. Samuel Berger sur les *Essais qui ont été faits à Paris au XIIIe siècle pour corriger le texte de la Vulgate*, dans cette Revue, année 1883, pag. 53 ; et la leçon d'ouverture du même savant sur l'*Histoire de la Vulgate en France*, 1887, pag. 10.

— Voici ton obligation, reprend l'intendant; assieds-toi vite et écris « cinquante. »

— Et toi, demande-t-il, en s'adressant à un autre, combien dois-tu?

— Cent mesures de froment.

— Reprends ton billet et écrit « quatre-vingts. »

Et le maître loua la prévoyance avec laquelle, en son iniquité, avait agi l'administrateur; car les enfants de ce siècle sont, — dans leur genre, — plus prévoyants que les enfants de la lumière...

Et moi aussi, je vous dis : « — Avec les richesses de l'iniquité, faites-vous des amis, afin que, quand vous viendrez à manquer, ils vous reçoivent dans les éternels tabernacles... »

Qui est fidèle pourtant dans le moins l'est également dans le plus ; qui, dans les choses d'un prix minime, est injuste, le serait aussi dans les choses de la plus haute valeur. Si donc, pour les mauvais biens, vous n'avez pas été fidèles à l'œuvre du Maître, est-il possible qu'il aille vous mettre en possession de ce qui est le « véritable bien, » les véritables richesses? Et si, dans la gestion de ce qui ne vous appartenait point, vous ne vous êtes point montrés fidèles, est-il possible qu'il vous donne ce bien qui vous est destiné ?...

Nul ne peut être à la fois au service de deux maîtres; ou il aimera celui-ci et haïra celui-là, s'attachant à l'un d'eux et laissant l'autre de côté. *Vous ne pouvez être en même temps et le serviteur de Dieu et le serviteur des richesses.* »

Evidemment M. Henri Lasserre a voulu rompre avec la routine, et il a réussi. Il poursuit son but, animé des meilleures intentions. Sa sincérité est à la hauteur de son courage. Pesez, dans sa préface, les motifs qui l'ont engagé à prendre la plume. Il s'est profondément ému à la pensée que la lecture des Evangiles est fort négligée en France. Même les membres fidèles de l'Eglise ne les lisent presque plus. « La plupart, s'écrie-t-il, ne connaissent du Livre divin que les fragments, sans ordre logique, ni chronologique, reproduits dans le Paroissien, à la messe des fêtes et dimanches de l'année; et ils n'ont guère retenu que ces citations particulières qui, se rencontrant plus fréquemment que les autres sur les lèvres des prédicateurs et dans les ouvrages de piété, finissent par prendre, bon gré mal gré, possession de toutes les mémoires et par faire, pour ainsi dire, partie du domaine public... Nous croyons ne rien

exagérer en présumant qu'il n'y a peut-être pas, en moyenne, trois fidèles par paroisse qui soient allés au delà de cette notion vague et qui (même une fois en leur vie) se soient appliqués à suivre et à étudier dans son harmonique ensemble, et sous la quadruple forme que lui donnent les évangélistes, l'histoire complète de l'Homme-Dieu. Contraste étonnant, contraste affligeant : tout en continuant d'être le livre le plus illustre du monde, l'Evangile est devenu un livre ignoré. »

D'où provient ce phénomène anormal ? De quelques organes officiels qui ont écarté des fidèles le texte de l'Evangile. « Parmi les catholiques d'une orthodoxie inquiète, il se produisit, après le XVIe siècle, une sorte de réaction contre l'usage même des saints Livres, dont chaque page, murmurait-on, avec les exagérations de la peur, renfermait, comme des serpents sous l'herbe, les plus terribles dangers de l'hérésie. »

A cette première cause d'éloignement des Evangiles, M. Lasserre a la franchise d'en ajouter une seconde, non moins efficiente. « Sans s'avouer sans doute bien nettement à elle-même son propre dessein, cette école timorée travailla à remplacer peu à peu le Livre divin par une littérature pieuse, destinée à donner, aux cœurs et aux esprits, une nourriture accommodée à leurs forces et une alimentation sans péril. Quelques-uns de ces livres, nous n'hésitons pas à en convenir, sont excellents en eux-mêmes et ont contribué à la sanctification de maintes âmes. Toutefois, c'est l'exception. Dans la plupart de ces ouvrages (où trop souvent, hélas ! le sucre de la dévotion remplaçait le sel de la sagesse), les vérités éternelles et les vrais enseignements évangéliques ne tardèrent pas à être délayés et comme perdus dans des eaux étrangères : doctrines individuelles ou collectives, considérations ascétiques ou mystiques, règles de piété, méthodes, moyens, procédés de perfection et oraisons de toute sorte. Plusieurs sont absolument navrants par leurs insignifiance intellectuelle, par leur étroitesse de conception, par leurs idées fausses ou leur absence d'idées, par leur entière ignorance : ignorance du monde réel, ignorance du cœur humain, ignorance des véritables voies de Dieu. Mais les uns comme les autres, les meilleurs comme les lamentables, sont

tout autre chose (oui, absolument autre chose) que l'Evangile, dont ils ont, par un envahissement insensible, nous allions dire clandestin, usurpé sans bruit la mission apostolique. » De cette façon, par une sorte de révolution occulte, le Livre sacré finit par être considéré comme inutile à lire pour les fidèles et relégué, loin des multitudes, dans les savantes arcanes du sanctuaire.

Notre traducteur a pris à tâche de l'en faire sortir et de l'ouvrir aux regards de tous.

Sur ce point, pour la portion spéciale des Evangiles, et malgré nos critiques, dont la sévérité est une preuve manifeste du sérieux que nous avons apporté à notre examen, cette traduction nouvelle est une œuvre utile : utile d'abord à la France catholique que l'auteur a eu particulièrement en vue et dont les superstitions grandissantes constituent, pour la civilisation, un obstacle aussi formidable que l'incrédulité ; utile ensuite à maints protestants de langue française qui risquent de s'atrophier dans leur littéralisme et qui, de temps à autre, ont besoin de recevoir du dehors une de ces versions dramatiques, vivantes, qui les réveille et leur apprenne à ressaisir dans leur vieille Bible le Verbe même ; utile enfin à ces masses indifférentes qui jettent les yeux sur tous les livres du jour et de la nuit et qui ne savent point, faute d'Evangiles littérairement traduits, aller à la Parole qui seule est la lumière du monde.

PIÉTÉ ET THÉOLOGIE

RÉPONSE A M. LE PROFESSEUR ASTIÉ[1]

PAR

H. NARBEL

Cher et honoré maître,

Les articles que vous venez de faire paraître successivement dans la *Revue de théologie* ne passeront peut-être pas pour des articles de polémique. Vous n'avez attaqué personne, et, en vous adressant au public en général, vous n'avez donné à personne en particulier le droit de vous répondre. Mais ceux qui aiment à vous lire et qui y sont accoutumés, n'ont pas de peine à discerner où vont vos conseils et à qui s'adressent vos critiques. Ne rien répondre aux conseils serait sans doute paraître en faire peu de cas, ce qui supposerait beaucoup de présomption ; ne rien répliquer aux critiques serait se donner l'air de les accepter toutes. J'avoue que nous n'en sommes pas là, encore que beaucoup doivent nous toucher.

J'aurais à cœur de marquer en toute franchise les points sur lesquels vous me paraissez avoir trouvé juste et dit à notre public des vérités que nous avions tous besoin d'entendre. Je voudrais aussi, non pas, croyez-le bien, pour le simple plaisir de détourner sur la tête des autres des coups qui nous étaient destinés, mais pour saisir l'occasion de nous expliquer une

[1] Voir les articles intitulés : *Les résultats pratiques de la critique. Un Ecossais pieux et hérétique*, et *Les prédicateurs, ce qu'ils sont et ce qu'ils doivent être*, dans les numéros 1, 2, 3, 4 et 6 de la *Revue de Théologie* de 1887.

bonne fois, faire la part des responsabilités, chercher même parmi vos critiques justes celles qui se sont trompées d'adresse et, cela va sans dire, indiquer celles que nous ne pouvons, en conscience, accepter.

Mais, nous en tenir simplement à nous défendre, fût-ce en prenant l'offensive, ce serait faire une œuvre stérile, et bien peu digne du persévérant effort que vous faites pour triompher de la surdité de quelques-uns. Vous nous avez donné avec assez de clarté, dans vos articles, non pas si l'on veut, votre système, mais votre pensée inspiratrice, pour que nous puissions utilement montrer ce que nous en acceptons sans réserve, et ce qui nous paraît au moins incomplet. Nous y aurons gagné de notre côté la satisfaction de ne pas contribuer à faire, autour des appels d'une voix que nous respectons, un silence qui ne pourrait être que lâche et intéressé, et de ne pas compliquer des divergences d'opinion de ces malentendus qu'une fausse réserve entretient plus que tout autre chose.

* * *

En demandant à la direction de la *Revue de théologie* la permission de vous répondre, je ne me dissimulais pas que ma tâche n'était pas facile. Je sens mieux encore maintenant qu'elle est positivement dangereuse à plus d'un point de vue. Vous ne nommez personne, et, en relevant vos critiques quand rien ne m'y oblige, je m'expose à paraître avoir mauvaise conscience.

Vous avez en vue des hommes, un certain groupe religieux. Quels sont ces hommes ? quelle est cette école ? Vous ne l'avez guère définie qu'en la jugeant, et les jugements sont tels que c'est vraiment aller par plaisir au-devant des coups que de se classer soi-même, sans y être expressément invité, parmi ces gens-là. Il y a au moins de la naïveté à avoir l'air de réclamer une place parmi ceux dont vous nous dites que « ne pouvant ni mourir ni se transformer, ils en sont réduits à encombrer la voie, » parmi ceux que vous définissez « gens pleins de respect, d'une piété exagérée pour toutes les doctrines, les insti-

tutions du passé, et qui s'épuisent à galvaniser ce passé par des réveils artificiels comme eux-mêmes. »

Dans ce public vous vous en prenez surtout aux conducteurs, ou soi-disant tels, à ceux qui, au moins par devoir professionnel, ont fait connaissance avec une théologie plus libérale, avec la critique dont ils ne peuvent ignorer les résultats. A ceux-là, vous reprochez leur ésotérisme, leurs réticences, leur pratique de deux doctrines, l'une officielle et en harmonie avec les convictions de leurs troupeaux, l'autre, qu'ils n'osent produire au grand jour, et qu'ils se contentent d'exposer sous le manteau de la cheminée. Vous les rendez coupables de l'éloignement que la foule manifeste pour l'église, du fossé qui se creuse entre les gens instruits et le gros des troupeaux maintenus dans une ignorance qui n'est nullement *sancta simplicitas*. Vous nous les montrez résolus à s'épargner les déboires qui attendent les hommes capables de rompre en visière à ces conducteurs officieux « qui se croient très orthodoxes parce qu'ils seront d'une ignorance exemplaire, pourvus d'un esprit très étroit, de beaucoup de zèle sans connaissance et d'une langue d'aspic. » Si je vous ai bien compris, vous distinguez parmi eux les malins, vrais saint Pierre à Antioche, « théologiens diplomates et chefs de file opportunistes, » et les simples, orthodoxes de tradition, catholiques sans le savoir, défenseurs pieux d'une dogmatique aujourd'hui insoutenable, qui, faute de foi dans la force intrinsèque de la vérité, se réfugient dans le retour de Christ et « dans les espérances d'un royaume de Dieu à la Mahomet, devenu le dernier mot de l'école. »

En vérité, il faut plus que de la bonne volonté, il faut, je répète le mot, de la naïveté, pour se donner l'air, en prenant leur défense, de se ranger parmi des gens dont vous faites un tel tableau. Encore n'est-il pas sûr que ce rôle ingrat n'entraîne pas d'autres inconvénients. En acceptant comme fondés quelques-uns de vos reproches, je vais peut-être compromettre, et mécontenter s'ils me font l'honneur de me lire, ceux dont je me constitue ainsi le défenseur officieux sans qu'aucun d'eux me l'ait demandé.

Voilà peut-être l'inconvénient d'envelopper dans un juge-

ment sommaire, sans les désigner d'une manière suffisamment claire, les hommes auxquels on a des vérités à faire entendre.

Mais je ne voudrais pas pour toutes ces raisons me dérober à la tâche que j'ai assumée, peut-être un peu à l'étourdie, et faire semblant de ne pas savoir à qui vous en voulez, pour me dispenser d'accueillir des reproches dont quelques-uns sont parfaitement fondés. Il y a sous les gronderies d'Alceste un accent qui a je ne sais quoi de tendre et de cordial. Ceux qui vous ont peu pratiqué sont les seuls à trouver que votre style manque d'onction et que la charité ne perce pas dans vos censures. On sent que ceux sur qui vous frappez vous tiennent de près et sont un peu de la famille. Plus d'un de ceux à qui vous faites la leçon n'a jamais cessé de se sentir en communion essentielle avec vous. Il a applaudi à vos chauds enthousiasmes comme à vos ardentes indignations, il a été souvent plus édifié que scandalisé de vos hardiesses, et n'a guère ouvert un de vos écrits sans éprouver la sensation vivifiante de l'air qu'on respire sur les hauteurs.

Mais beaucoup de ceux que vous honorez de votre amitié ont trompé vos espérances. Vous leur reprocheriez volontiers, suivant une expression que vous avez un jour employée, de ne pas « oser être théologiens. » Vous les trouvez tièdes pour des questions qui vous passionnent, préoccupés ailleurs, surtout vous les trouvez timides. C'est eux au fond que vous rendez responsables de l'isolement où s'est éteint un le Savoureux. Au lieu de faire l'éducation des esprits, ils ont été occupés avant tout à ménager des préjugés. Je vais essayer de parler en leur nom, et si en le faisant je dis : nous, ce ne sera pas seulement à la façon de l'avocat défendant son client dont quelquefois le sort ne le touche guère. L'identification sera beaucoup plus intime.

Vos critiques les plus graves me paraissent malheureusement aussi les plus fondées. Vous nous accusez d'avoir substitué la dogmatique et le mécanisme à la vie, la tradition à l'expérience intime de la vérité, et d'être beaucoup plus soucieux de conserver le vase que de maintenir intacte la liqueur généreuse qui le remplit.

Je ne songe pas même à faire valoir ici comme circonstance atténuante une raison qui n'est qu'un fait d'expérience et non pas une excuse, c'est qu'avec le temps tout groupe religieux s'expose à tomber sous le coup d'une telle accusation. Vous êtes trop bon spiritualiste pour revendiquer pour la « mystique rationnelle » elle-même la puissance de garantir ses adeptes contre de tels accidents. Toute méthode est exposée à devenir infidèle à elle-même. Je serais même disposé à accentuer votre reproche en le précisant. Avant d'être dogmatique, notre erreur a été d'abord religieuse, et elle pourrait bien avoir consisté dans un manque plus ou moins inconscient de sincérité envers nous-mêmes. Si nous en sommes venus à attacher à la formule dogmatique une importance exagérée ou à entourer la lettre des Ecritures d'un faux respect que certainement les Réformateurs n'ont pas connu, c'est que nous nous cramponnions à la lettre à mesure que nous nous accoutumions à formuler nos sentiments à l'aide des paroles d'autrui. Nous avons manqué à cette règle si religieuse : Se montrer toujours absolument tel qu'on est. Je parle ici de nous, c'est-à-dire des hommes de la seconde et de la troisième génération du Réveil. Chez ceux de la première, le respect, même excessif, de la lettre, avait une cause bien plus personnelle, et s'alliait, au fond, avec plus d'indépendance dogmatique. Il ne serait pas malaisé de prouver que M. Gaussen lui-même est mort convaincu qu'il n'avait jamais cherché à formuler une théorie de l'inspiration.

Mais chez ses successeurs, la cause que je signale a agi, je crois, avec force. Les affirmations les plus originales de la Bible sont devenues une monnaie banale. Puis, l'expression religieuse de notre foi n'étant plus parfaitement d'accord avec nos sentiments, nous nous sommes accoutumés à faire de même pour la formule dogmatique. Pourquoi aurait-on été plus rigoureux pour l'une que pour l'autre? Nous avons oublié que l'inspiration ayant une fois créé sa forme, il fallait à chaque inspiration nouvelle une forme nouvelle à certains égards. Mais d'ailleurs on n'était plus inspiré, comment serait-on resté original? Nous avons ainsi contracté l'habitude d'entrer dans la dogmatique d'autrui, parce que nous avions laissé ce qu'il y

avait de plus intime et de plus sacré dans nos sentiments religieux s'exprimer dans une langue étrangère. De là, en particulier, si vous le voulez, les imperfections grossières de nos théories bibliques que nous reconnaissons, croyez-le bien, plus franchement et plus volontiers que vous ne semblez l'admettre. Nous ne nous serions sans doute pas imaginé que la meilleure manière d'honorer la Bible était d'en faire un code si nous n'avions pas contracté l'habitude de mettre en consigne les expressions de notre foi et de nos expériences religieuses. Voilà notre faute, et assurément nous la payons cher.

* * *

Une fois cette première faute commise, tout le reste en découlait presque fatalement. Certes, du moment qu'on était entré dans cette voie, les excuses n'ont pas manqué pour y persévérer. Si je les relève ici, ce n'est pas pour diminuer nos torts, mais uniquement pour demeurer dans la vérité. Il y a eu, pour rester dans l'ornière, de bonnes et de mauvaises raisons, si bien enchevêtrées les unes dans les autres qu'on nous voit presque tous occupés à les démêler sans que le résultat soit bien visible. Même les indignations d'Alceste n'ont pas encore fait, dans ce nœud gordien, l'effet de l'épée d'Alexandre.

Il est très regrettable que le vrai esprit scientifique, le sens critique, nous ait manqué, à nous ou à nos prédécesseurs, au point de ne pas sentir que les affirmations orthodoxes des pères du Réveil ne tenaient pas, comme nous nous l'imaginions, par un lien organique à leur chaude, sincère et active piété. Mais pourquoi faut-il qu'au moment où le malentendu eût pu se dissiper, les représentants d'une théologie plus libérale aient quelquefois agi comme s'ils tenaient à le perpétuer, en négligeant, à quelques très honorables exceptions près, de maintenir les manifestations de leur piété personnelle et de leur zèle chrétien au niveau de leur culture scientifique? On compterait sur ses doigts les hommes qui, comme le père Bost, protestaient contre les étroitesses dogmatiques du Réveil, en continuant à s'inspirer de son souffle initial. Nous sommes

encore malades des blessures que nous avons reçues de ce côté-là, et quant aux hommes qui, dans nos troupeaux, tenaient avant tout et sans préjugés à la vie chrétienne, on les a vus se replier les uns après les autres sur l'orthodoxie, comme des enfants qui se hâtent de rentrer à la maison, un jour d'hiver où il fait froid.

Sans doute, une culture intellectuelle donnée aux troupeaux eût fait beaucoup pour dissiper cette impression. Nous avons essayé de suivre le conseil que vous-même ou un de vos amis nous avez donné, d'user de la prudence nécessaire, tout en jugeant le moment venu « de prendre corps à corps les difficultés qui entourent les idées courantes sur l'inspiration des Ecritures. »

Mais qu'est-il arrivé ? Tandis que nous entreprenions une tâche rendue plus difficile par le préjugé dont je parle, et aussi par l'ignorance de la Bible au sein de nos populations, tandis que nous ne refusions pas, à l'occasion, de nous compromettre, des hommes qui eux ne risquaient rien, semblaient faire à dessein de nous rendre la tâche plus délicate. Je ne veux pas dire qu'ils en aient eu l'intention, qu'ils aient cherché à nous contrecarrer dans l'éducation de nos troupeaux ; je ne leur prête aucun calcul de ce genre ; il n'en ont fait aucun, ni bon ni mauvais ; ils ont suivi, dans leur cabinet, le fil de leurs déductions, comme si les questions religieuses se traitaient à la manière d'un problème d'algèbre, comme si le peuple de nos églises, comme si les simples n'existaient pas. Je crois bien qu'ils ne faisaient pas absolument de l'art pour l'art, je veux admettre qu'ils se préoccupaient d'éclairer l'Eglise, mais ils ont paru oublier que la première condition pour persuader quelqu'un, c'est de se mettre à son point de vue, de s'enquérir de ses besoins, de sa manière de penser et même de sentir. Que j'en ai vues dans les brochures et dans les journaux, de ces dissertations, sur l'autorité des Ecritures entre autres, débitant avec beaucoup de gravité de véritables *truismes*, combattant comme étant celles du peuple des erreurs formelles dont la plupart des lecteurs populaires ne se doutaient pas, persistant à s'en tenir à des généralités, ou bien à des questions de

méthode, celles précisément que les hommes étrangers aux études théologiques ne savent juger que par les résultats.

Il est certain, par exemple, qu'un bon livre populaire sur l'histoire de la révélation, l'histoire du règne de Dieu, comme il en existe tant en Allemagne, nous eût rendu bien plus de services que ces introductions aux livres bibliques à tendance radicale ou conservatrice, n'importe, traitant les notions d'authenticité, de crédibilité, et les autres à un point de vue théorique, abstrait, formel, tout à fait en dehors de l'histoire des faits et des idées qui aurait vivement intéressé et peut-être éclairé le public.

Mais surtout ce qui a manqué, et souvent d'une manière criante, c'est l'intelligence des besoins et de la manière de raisonner du peuple chrétien. On semblait le traiter en enfant entêté, qu'il fallait à tout prix détourner du culte aveugle de la lettre des Ecritures, et au lieu de lui faire sentir la valeur spirituelle d'une conception plus religieuse de celles-ci, on s'est fait passer à ses yeux pour des profanes contre lesquels il avait à défendre sa foi à la révélation elle-même. Des hommes qui se disaient théologiens auraient dû mieux comprendre que les principes de Schleiermacher sont descendus profond dans le sol de l'Eglise et qu'on y sent vivement que la connaissance doit être en rapport intime avec la piété.

J'ai rencontré bien peu de laïques instruits et même peu de gens du peuple pieux qui attachassent une importance quelconque à la formule de l'inspiration. On pouvait s'exprimer devant eux sur ce point avec une grande liberté sans les scandaliser. Ce qui les choquait cruellement dans les traités dont je parle, ce n'était pas, comme on se l'imaginait gratuitement, la hardiesse d'une pensée dont l'audace n'avait d'ordinaire rien de bien effrayant, c'était la perpétuelle tendance à traiter le sujet par voie de restriction et de négation, c'était le sentiment d'insécurité où les laissaient des théories qui, au lieu de naître d'un principe spirituel et fécond comme une plante jeune poussant du sol, se présentaient uniquement comme une orthodoxie plus ou moins ébranchée. Et quand l'insuccès est venu, que les troupeaux sont allés ailleurs, on s'est plaint

souvent avec amertume de l'inintelligence d'un public avec lequel il n'y avait décidément rien à faire. N'eût-il pas été plus sage de convenir qu'on se trouvait en face d'un fait qui a son analogie dans le monde des appétits ? L'affamé qui se jettera sur la nourriture la plus grossière ne touchera pas une pierre. Le peuple, si désireux qu'il fût de connaissances religieuses, a toujours préféré le pain indigeste d'un enseignement sectaire, à la pierre d'une science qui quelquefois n'était pas même une demi-science.

Le fait que, sur certains points de critique, d'histoire, de méthode, nous étions d'accord avec ces théologiens, parmi lesquels il en est de fort estimables, n'était pas pour nous faciliter la tâche. Peut-être avons-nous été trop préoccupés de marquer ce qui nous séparait d'eux, du moment que les théoriciens valaient mieux que les théories, mais nous ne pouvions en conscience taxer de sot préjugé la défiance dont ils étaient les objets. Nous avions lu dans l'Evangile : « Elles ne suivront point un étranger, au contraire, elle le fuiront, parce qu'elles ne connaissent pas la voix des étrangers, » et sans vouloir, Dieu nous en garde ! contester le titre de disciples du Maître à tous ceux qui avaient entrepris de faire ainsi l'éducation intellectuelle de notre peuple chrétien, nous étions bien obligés de dire que si les brebis ne les écoutaient pas, c'est qu'à force de solliciter les étrangers d'entrer dans la bergerie, ils avaient fini par prendre leur accent et leur voix.

Et puis, j'allais oublier les journaux ! Je ne veux pas en dire du mal, mais ils nous en ont fait. Vous avez fort bien dépeint ces hommes, sur lesquels il faut avouer que vous frappez avec une prédilection toute particulière, hommes qu'on ménage dans certains milieux, non parce qu'on respecte leur piété, ni même parce qu'on craint de froisser inutilement leurs scrupules, mais parce qu'on les redoute, peu savants, mais au verbe haut et tranchant ; ces prétendus simples, comme vous dites, qui, tout en affichant de dédaigner la théologie, en ont une et fort exclusive. Mais ces hommes, je vous prie, à quelle école se sont-ils formés ? Quels sont les pères de ces prophètes ? — Je vous dis que ce sont les journaux religieux. Les

journaux ! Ne craignez pas que j'en parle avec amertume. Lequel de nous en aurait le droit ? Qui est-ce qui, aujourd'hui, n'y a pas écrit ? Mais c'est justement qu'on y contracte des habitudes de plume d'autant plus fâcheuses qu'elles sont plus étrangères au caractère personnel de l'écrivain... Où est-il admis qu'on parlera pertinemment de ce qu'on ignore ? Où tranche-t-on d'un mot une question ardue ? Où trouvera-t-on préconisées des solutions qui se recommandent par leur simplicité.., à défaut d'autre chose, c'est vraiment le cas de le dire ? Où cultive-t-on comme un genre le ton d'autorité qui en impose au vulgaire ? Où traite-t-on son public à la fois comme un enfant ignorant qu'on morigène et comme un enfant gâté qu'on flatte ? — Pardonnons au journal, en raison du bien sérieux qu'il a fait en plus d'un domaine, tout le mal qu'il a fait à la théologie, à l'étude sérieuse et approfondie des questions !

Vous le voyez, les excuses ne nous manquent pas. Notre tâche était ardue. Nous étions mal armés pour l'entreprendre. On ne nous a pas aidés, au contraire. Trois gros obstacles. Que vouliez-vous que nous fissions contre trois ? Et pourtant nous ne sommes pas morts.

La meilleure preuve, c'est que nous faisons notre confession. Il me semble que, pour un groupe religieux, reconnaître ses torts, c'est affirmer à la fois son existence et son droit à l'existence, puisqu'un aveu de ce genre engage l'avenir. Il faut pour cela, il est vrai, que la confession ne soit pas une simple affaire individuelle, mais si je ne me trompe, ce que je vous dis ici résume assez fidèlement des pensées que j'ai entendu exprimer chez nous de plusieurs côtés.

Toutefois, confession, apologie ou comme vous voudrez l'appeler, l'exposé que je vous fais ici, est après tout un retour vers le passé, et comme tel, une œuvre stérile. Je le sens vivement, je vous l'assure, et c'est ce qui m'a rendu plus bref que le sujet ne l'eût comporté. Rien n'ennuie le public, même le public restreint et choisi qui lit une revue de théologie, comme la défense de gens qui expliquent pourquoi ils n'ont pas réussi. C'est bien là le reproche que vous nous adressez, n'est-ce pas ?

Notre faute, à vos yeux, consiste à n'avoir pas su réconcilier de bons esprits de notre génération avec l'Evangile, à avoir peut-être accru leurs préjugés. Je vous avoue que si je n'avais eu d'autre mission que de nous défendre contre ce reproche, le silence m'eût coûté assurément, mais j'aurais, après tout, préféré me taire.

Mais, nous avons mieux à faire qu'à récriminer sur le passé. Il y a un mot à dire, sinon sur l'avenir et pour esquisser un programme, au moins, sans vouloir regarder plus loin que l'heure présente, pour déterminer ce que nous sommes arrivés à sentir et à vouloir. Cela suffira, je crois, pour marquer les obligations que nous vous avons, les points sur lesquels nous sommes actuellement d'accord avec vous, et ceux sur lesquels il est assez peu probable que nous nous rencontrions complètement avec vous dans l'avenir.

* * *

Je crois qu'à cette heure nous souhaitons sincèrement être nous-mêmes. Vous nous avez beaucoup aidés à découvrir combien nous le sommes peu et combien nous l'avons peu été. Vous ne nous avez pas rendus infidèles au souvenir des hommes du réveil, mais vous nous avez accoutumés à la pensée que ceux qui aspirent à être leurs continuateurs doivent faire leur compte de se séparer d'eux sur beaucoup de points. Et pourtant, si naturelle et élémentaire qu'elle soit, cette pensée risque bien d'éclaircir nos rangs, de nous effrayer en nous montrant combien notre tâche est, à maint égard, plus délicate que la leur. Il est bien autrement difficile d'être les continuateurs authentiques d'un mouvement qui a été bon, que les réformateurs d'un état de choses mauvais. Plus leur passé dont il nous faut nous détacher sur quelques points est respectable, plus leur foi, qui tend à s'immobiliser à l'heure présente, a été à son heure, jeune et vivante, plus nous aurons de peine à sortir de leur ombre pour contempler le même soleil qui a réjoui leur regard. Je crains beaucoup pour nous cette illusion d'optique qui, à distance transforme un initiateur qui a été

comme tel, un homme nouveau, en un conservateur qui veut être simplement un maître.

Nous n'avons pas assez oublié nos origines pour méconnaître que le seul moyen d'être nous-mêmes, ce n'est pas de nous battre les flancs pour être originaux, mais d'obéir à une inspiration. Seulement, nous ne voulons pas chercher celle-ci en dehors de l'esprit de vie. La lumière de la vie ne se sépare pas pour nous du salut qui est en Christ.

Le salut à son tour n'est pas l'acceptation d'une orthodoxie, mais l'union personnelle avec le Fils de Dieu, et le renouvellement intérieur à son image. Le Nouveau Testament ne sera pas pour nous un code ; les paroles de Christ, les exemples de ses apôtres seront pour nous une inspiration, une règle intérieure, et non pas une collection de préceptes. A cet égard nous serons d'accord, vous et nous. Je vous demanderai tout à l'heure la permission de marquer en quoi notre conception des Ecritures nous paraît différer trop de la vôtre pour que nous puissions conserver grand espoir de nous entendre complètement avec vous.

Plus nous avons besoin d'être nous-mêmes, plus nous avons peur d'un des fruits de l'intellectualisme religieux, l'émiettement de l'esprit sectaire. Je ne songe pas un instant à mettre le pied sur le terrain ecclésiastique. Nous avons suffisamment éprouvé quelle communion intime peut exister entre des âmes qu'abritent des dénominations diverses, et quelles divergences irréductibles peuvent se perpétuer sous une confraternité extérieure. Assez peu d'accord sur les formes et les institutions du royaume de Dieu, nous convenons sans hésiter qu'aucune de ces formes ne doit être élevée assez haut pour devenir un obstacle à l'unité spirituelle. Nous ne concevons pas d'autre unité que celle-ci, mais celle-ci, nous en avons pris la passion, en voyant de combien de faiblesses nos divisions ont été pour nous la source, à combien de mesquines jalousies, de manques de droiture, de procédés honteux elles ont condamné des esprits de qui on eût mieux attendu. Cette passion de l'unité par le lien de l'esprit qui n'essaye pas de triompher à coups de procès de doctrine est, je pense, moins dangereuse que celle de

l'unité extérieure, mais je pense aussi qu'elle a le droit de ne pas être moins ardente. En la recherchant nous tâcherons d'être conséquents, et nous envisagerons comme étant des nôtres plutôt ceux qui la réalisent sans en parler que ceux qui la prêchent sans savoir la pratiquer. Nous nous sentirons plus d'accord au fond avec le pieux disciple de M. Gaussen, dût-il ne pas nous épargner les anathèmes et enseigner que le soleil tourne autour de la terre, qu'avec le théologien éclairé qui dira sur le spiritualisme d'excellentes choses, mais qui méprisera intérieurement « ces gens-là, » et si nous voulons l'unité, nous tâcherons avant tout de bannir du milieu de nous le pharisaïsme qui y fait obstacle.

Dans ce sens, si vous le voulez, nous serons piétistes. L'épithète que vous avez, sinon inventée, du moins popularisée à notre détriment, n'a rien en soi qui puisse nous déplaire, et je vous avoue que la distinction que vous faites entre le piétisme qui pour vous représente le passé, et le mysticisme qui à vos yeux figure l'avenir, me paraît une affaire de mots dont nous pouvons sans inconvénient renvoyer le règlement à plus tard, quand le plus pressant aura été fait.

Nous chercherons de notre mieux à être courageux, plus que nous ne l'avons été trop souvent. Nous tâcherons d'apprendre à l'école d'Alceste qu'il faut savoir résister en face même aux gens pieux, même quand ils essayent, pour faire ménager leurs préjugés, de se donner pour des faibles ; mais nous tâcherons aussi de garder la meilleure part de notre courage pour dire la vérité à ceux qui font de leur grand savoir une orthodoxie à peu près aussi sèche et un peu plus orgueilleuse que celle du XVIIe siècle. Nous nous permettrons de trouver qu'après tout il est moins criminel de calculer quelle est celle des sept trompettes qui vient de sonner, et de demander si les journaux religieux, les facultés de théologie et les clergés ne seraient pas « les trois esprits immondes semblables à des grenouilles, » que de scandaliser les faibles par l'alliance étroite d'un esprit rigoureusement scientifique et d'un cœur sans charité.

Mais le fait même que nous marquons ainsi notre accord sur le terrain religieux avec des hommes dont nous n'hésitons pas

à trouver la théologie puérile, vous montrera suffisamment combien nous nous rencontrons avec vous sur une question qui vous tient fort à cœur : la distinction entre la foi et la théologie.

J'espère ne pas vous compromettre et de ne pas faire de vous « le piétiste malgré lui » en constatant cette unité de sentiments. Un jour qu'on vous reprochait de faire dépendre le réveil de l'Eglise d'une rénovation de la théologie, vous avez répondu qu'on faisait de la théologie pour apprendre à s'en passer. Parole où seule l'ignorance pourrait voir un simple paradoxe, et qui revient à dire, si je ne me trompe, que la dogmatique n'est gênante pour la foi que quand elle aspire à se confondre avec cette dernière, ce qu'on a, il est vrai, toujours la disposition à faire chez nous.

Il me semble que l'accord sur ce point a une grande portée, car tout ce que vous avez reproché au piétisme moderne revient plus ou moins à l'accusation d'avoir substitué la dogmatique à la vie, ce qui ne peut guère signifier autre chose que d'avoir identifié l'une à l'autre.

Nous sommes tous convenus, vous comme nous, que la dogmatique doit procéder de la piété, aspirer seulement à la formuler, s'y adapter avec une fidélité croissante et, naturellement, se transformer à mesure que la vie progresse. Nous acceptons par là même les uns et les autres les diversités de nos dogmatiques ; elles varieront en effet, non pas parce que notre conception de la piété sera essentiellement différente, mais simplement parce que nos formules seront autres suivant les individus et suivant les Eglises, qui auront reçu des dons différents et percevront autrement les mêmes vérités, comme vous le marquez au reste dans votre apologue final ; la tâche de la dogmatique étant dans ce cas de rendre ses formules le plus religieuses et par là le plus compréhensives possibles.

Outre cet accord essentiel, il serait chimérique de vouloir en poursuivre un autre, car réclamer une dogmatique identique serait une contradiction, la négation même du principe qui nous est commun. Si donc, tout à la fois, nous sommes d'accord sur la méthode, et si d'autre part, ainsi que nous ve-

nons de le voir, nous n'avons pas lieu de nous préoccuper de nos diversités dans la manière de formuler notre piété, quelle divergence de quelque importance peut-il encore exister entre nous ? J'ai cherché à m'en rendre compte, et je ne sais si je parviendrai à bien marquer cette différence, plutôt formelle il est vrai, que fondamentale, mais qui n'en a pas moins son importance, puisqu'elle me paraît tenir, sinon à la conception même de la vérité religieuse, du moins à sa définition.

Nous concevons un peu autrement que vous les limites du domaine sur lequel s'étendent les expériences de la piété chrétienne. Vous le bornez exclusivement à l'élément moral et religieux. Nous, tout en partant de là, nous l'étendons en une certaine mesure à la sphère intellectuelle, estimant que c'est le seul moyen de ne pas sacrifier des éléments importants de la vérité religieuse et morale. Je n'ai pas la moindre prétention d'épuiser ce grand sujet, mais je voudrais préciser ma pensée par un petit nombre d'exemples, en choisissant les points sur lesquels le désaccord de nos deux conceptions me paraît ressortir avec le plus de clarté.

Sur la notion de l'autorité, en général, nous ne voulons reconnaître comme vous d'autres droits que ceux de la vérité. Tout ce que l'Ecossais nous dit à ce sujet rencontre notre plein assentiment, et, comme lui, nous trouvons coupables et hypocrites, dût ce jugement retomber un peu sur nous-mêmes, les tentatives des théologiens de plier les faits à des théories préconçues, sur l'inspiration des Ecritures par exemple. La confiance en une autorité religieuse, qu'il s'agisse de celle des apôtres, de la Bible ou de telle autre, consiste non pas à croire que cette autorité possède un pouvoir quelconque sur la vérité pour la faire ou la déterminer, mais à admettre qu'elle est d'accord avec la vérité. Dans ce sens, nous disons comme vous qu'il n'y a pas d'autorité en matière intellectuelle. Je vous assure qu'une des alliances qui nous paraissent les plus compromettantes est celle des hommes pour qui le principe formel de l'autorité constitue l'essentiel de la religion, de ceux pour qui la vérité ne vaut que par des appuis extérieurs, de ceux qui, catholiques, disent avec J. de Maistre : « Peu importe la ma-

nière dont on définit un dogme, l'essentiel c'est qu'on le définisse, » ou, protestants, feraient avant tout de la religion un refuge pour la paresse d'esprit.

C'est d'une tout autre manière, et à un tout autre point de vue, que nous concevons qu'une autorité religieuse, celle de Jésus-Christ par exemple, s'étende à certains égards jusqu'à la sphère intellectuelle. C'est parce que nous ne voyons pas la limite de ces deux domaines. La distinction que vous établissez entre l'élément moral et religieux d'une part, l'élément intellectuel de l'autre, me paraît, je vous l'avoue, une abstraction. Prétendre ici tracer une limite absolue, c'est, nous semble-t-il, méconnaître la relation qui existe entre les diverses facultés humaines, c'est ne pas tenir compte suffisamment de ce fait proclamé par l'histoire de l'esprit humain que les impulsions de la conscience ont toujours été fécondes pour l'intelligence, et que l'illumination intérieure et spirituelle réagit sur la connaissance. C'est ne pas rester complètement fidèle au principe que vous-même avez si vigoureusement revendiqué, que le savoir sans vie n'est pas un savoir digne de ce nom, et que dès lors savoir et vie sont unis par un lien organique qu'il ne faut pas déchirer par une distinction purement logique et abstraite.

Il est parfaitement vrai que notre foi elle-même en une autorité religieuse quelconque implique à priori une certaine limitation de cette dernière. L'ascendant religieux qu'exerce sur nous un de nos semblables est fait pour une bonne part de la confiance que cet homme ne cherchera pas à sortir de sa compétence, ne s'ingérera pas dans un domaine étranger, n'affirmera que ce qu'il sait, en un mot ne substituera pas à l'autorité de la vérité son autorité personnelle. L'autoritarisme est l'ennemi de l'autorité. Telle est au fond la nature de notre confiance en Jésus-Christ lui-même. Plus notre foi en lui dépendra, comme il convient, de l'expérience intime de sa puissance pour sauver et pour sanctifier, plus elle reposera sur la conviction de sa sainteté parfaite, plus aussi nous serons disposés à admettre d'instinct que l'enseignement de vérités purement intellectuelles et scientifiques sera étranger à son

ministère. Mais je dis purement intellectuelles, car il est certain que l'enseignement de Jésus-Christ renferme des propositions qui, religieuses de leur essence, sont des affirmations positives, supposent un savoir, peuvent être l'objet de théories, en un mot, rentrent par quelques points dans la connaissance intellectuelle. Celles-là tirent précisément leur valeur du fait qu'elles se présentent, non comme des déductions logiques, mais comme un témoignage indissolublement uni à la conscience de son union parfaite avec le Père. Prenez les enseignements sur sa personne, sur ses relations avec le monde invisible, sur le développement futur de son Royaume, faites la part aussi large que vous voudrez aux expressions symboliques ou poétiques, comme dit Schleiermacher, faites si vous le voulez la part de la tradition, il restera suffisamment parmi les déclarations de Jésus-Christ dont l'authenticité ne fait pour vous comme pour nous pas l'ombre d'un doute, des assertions qui rentrent dans la catégorie dont je parle. Je dirai même que ce sont les paroles de ce genre qui portent souvent le cachet le plus frappant d'authenticité. Il ne servirait ici de rien de répondre avec l'Ecossais : « Cette façon de raisonner implique plusieurs problèmes préalables qu'il faudrait d'abord résoudre... Dans quelle mesure la divinité du Christ a-t-elle été voilée quand il a pris notre nature. Que faut-il penser de ces expressions : « Il s'est fait pauvre, il a crû en sagesse, il a été fait en toutes choses semblable à ses frères ? » — Car nous concevons parfaitement que, dans son abaissement, le Christ ait pu ignorer, comme il l'a dit lui-même, des choses à la connaissance desquelles les hommes ne peuvent arriver que par un travail long et spécial de l'intelligence ou en recourant à des informations. Mais il n'en est alors que plus frappant que tandis qu'il s'abstenait d'affirmer certaines choses, il en est d'autres qu'il énonçait de toute la force de son autorité. Il ne nous reste donc que cette double alternative : Ou bien Jésus a affirmé, sur les points que j'ai énumérés tout à l'heure, des choses qu'il ne pouvait savoir, sachant qu'il ne pouvait les savoir, et alors que reste-t-il de son autorité morale et religieuse, que reste-t-il de sa sainteté parfaite ? On voit, au reste, ce

qu'elle devient dans la pensée de ceux qui lui dénient cette autorité-là. Ou bien ces vérités, intellectuelles et métaphysiques par quelque côté, tiennent à sa conscience divine. Il les a proclamées parce qu'elles étaient, avec cette conscience, dans une relation difficile sans doute à saisir pour nous, mais étroite et indissoluble, et nous voyons par là qu'il est impossible de tracer, comme vous paraissez le vouloir, une frontière rigoureuse entre le domaine moral et religieux et le domaine intellectuel et métaphysique.

Il y a un ordre de faits où cette impossibilité me paraît surtout saisissable, et où l'on ne peut maintenir votre distinction qu'en supprimant des éléments essentiels de l'enseignement du Maître. Vous comprenez que je veux parler de l'eschatologie. Je reconnais que le sujet n'est pas facile à aborder, en partie par le fait de nos propres erreurs, qui constituent une des pages humiliantes de l'histoire de la théologie protestante, comme le montrent des articles parus en même temps que les vôtres dans cette même Revue. Mais je veux surmonter l'embarras qu'on pourrait éprouver à traiter un tel sujet devant un homme qui a parlé si spirituellement de Papias, et d'ailleurs m'en tenir à l'essentiel. Si vous n'avez guère touché à l'eschatologie dans vos articles, vous en avez souvent parlé ailleurs, et l'importance que nous attachons à ce sujet est un des reproches que vous nous avez adressé avec le plus d'insistance.

Vous voudriez, si je ne me trompe, réduire la partie positive de l'enseignement eschatologique du Nouveau Testament à la simple certitude de notre immortalité et de notre réunion personnelle avec Christ et avec nos frères rachetés. Il est permis de demander d'abord si, même réduite à ces simples proportions, la foi à nos destinées futures ne dépasse pas les affirmations purement religieuses, et si, ici, la limite dont j'ai parlé ne s'efface pas entièrement. Mais j'aime mieux vous demander si en fait c'est à cela que se réduit le contenu positif des enseignements du Christ ; s'il n'a pas esquissé un programme eschatologique beaucoup plus détaillé, par exemple dans les paraboles du Royaume des cieux, c'est-à-dire dans l'une des parties à la fois les plus populaires et les plus certainement authen-

tiques de son enseignement et si la confiance que nous avons dans la parole du Christ, dans son autorité religieuse, ne s'y trouve pas impliquée ?

Sur la valeur religieuse de l'eschatologie elle-même j'invoquerai au besoin le témoignage de Rothe que vous aimez à citer.

« La pensée du jugement devient pour le serviteur de la Parole plus sérieuse, plus vivante, plus effrayante même, quand il se la représente comme liée au retour du Seigneur... Le retour du Seigneur va de pair avec l'accomplissement de son règne. Il est bon pour le prédicateur de l'Evangile de graver profondément dans son esprit la pensée de cette manifestation de la gloire de Christ. Elle lui rendra la confiance quand il se verra troublé par le doute dans une vocation comme la sienne, qui est tout entière une vocation de foi... L'espérance du retour de Christ est-elle vraiment aujourd'hui si commune, est-elle vivante, ferme, énergique, comme au premier temps de l'Eglise où on attendait journellement l'apparition de Jésus-Christ ? Pourtant, pour être vraiment efficace, il faut qu'elle n'ait rien perdu de cette énergie. Cette espérance suppose d'ailleurs bien d'autres articles de foi, et elle appartient à un ordre de conceptions que le christianisme abstrait et spiritualiste de notre temps a fort négligé [1]. »

Mais je ne voudrais pas faire porter sur ce point très spécial le poids de notre discussion. Je n'ai cité l'eschatologie qu'à titre d'exemple, en cherchant à montrer comment c'est notre conception de la piété elle-même et du domaine sur lequel elle doit s'étendre, et non pas un besoin de dogmatisme ou un instinct traditionnel qui nous porte à assigner à l'autorité normative de la Parole de Jésus-Christ une place plus grande que celle que vous paraissez lui faire dans votre point de vue.

Il ne me reste presque plus de temps et de place pour vous parler d'un sujet que vous vous attendiez peut-être à me voir traiter longuement, puisque vous vous y êtes beaucoup arrêté, notre conception des Ecritures. Mais après ce qui vient d'être

[1] Rothe, *Entwürfe zu den Abendandachten über die Briefe Pauli an Timotheus und Titus*, pag. 259, 260.

dit, cela me semblerait assez superflu, et, si je ne me trompe, nous pourrons nous contenter de quelques mots. D'abord, vous trouveriez chez nous des hommes avec lesquels vous vous entendriez sans peine. Ce n'est certainement pas dans nos rangs qu'il faut chercher les représentants de la théorie mécanique et littérale de l'inspiration que vous vous êtes surtout attaché à combattre. Vous les rencontreriez plutôt à cette heure parmi les représentants de l'orthodoxie traditionnelle avec lesquels personne, je crois, jusqu'à ce jour, ne s'est avisé de nous confondre. Je vous avouerai même qu'on a trouvé parmi nous que la montre de votre sympathique Ecossais retardait un peu et qu'il s'attachait à combattre des conceptions bien surannées, qui ont à peu près disparu, au moins dans la partie masculine de nos troupeaux. Quand nous revendiquons l'autorité de la Bible, ce n'est plus, je crois, pour en faire un manuel de géologie ou d'histoire ancienne. Cet homme excellent nous demande si « tout en maintenant la réalité de la nature divine et de la nature humaine de Christ, on ne pourrait pas arriver à quelque chose comme le point suivant : pour tout ce qui concerne la morale, le bien et le mal, la sainteté, la justice, l'amour, Jésus-Christ s'est montré infailliblement fidèle à la nature de son Père, mais quant aux détails de l'histoire ancienne et quant à d'autres questions purement humaines, il aurait puisé ses informations à la même source ouverte à ses frères. » Quand il nous demande cela, il nous propose avec quelque timidité une solution qui, je pense, a généralement prévalu parmi nous. Mais il nous fait l'effet de n'avoir pas suffisamment précisé ses alternatives. Qu'il s'agisse de l'autorité de la Bible ou de celle de Jésus-Christ, et vous accordez que les deux questions sont étroitement connexes, puisque l'autorité du Maître et celle des apôtres sont, sinon semblables, au moins de même nature, nous sommes arrêtés par une tout autre difficulté que celle qui l'a préoccupé. Nous nous demandons non pas si l'autorité en question s'étend à des informations d'histoire ancienne ou de sciences naturelles, mais si les assertions du Christ et de ses apôtres doivent ou non faire foi pour nous, alors qu'elles portent sur des choses qui, tout en tenant intimement à l'essence

de la religion, rentrent dans le domaine des faits, sont importantes à connaître et en même temps ne peuvent faire l'objet d'un savoir humain, comme l'avenir de l'Eglise et du monde, les relations du monde invisible, ses forces spirituelles, par exemple l'existence des anges et des démons, et bien d'autres points encore. Voilà la question que nous avons résolue par l'affirmative et sur laquelle il nous semble que votre conception doit vous suggérer une réponse différente de la nôtre, et en tout cas moins catégorique. C'est la différence que j'ai cherché à faire ressortir.

Est-ce là tout ce qui nous sépare ? Serais-je parvenu, en insistant sur ce point, à dire au juste ce qui nous empêche d'être complètement d'accord ? Ou bien cette divergence théorique tiendrait-elle, en fin de compte, à une différence de tempérament religieux ? Ou enfin, est-ce que le même sentiment qui m'a mis la plume à la main, et dont vous vous doutez bien, m'a conduit à me dissimuler la portée de nos dissentiments? J'ose croire que non, si j'en juge par l'impression que m'ont fait éprouver, même les traits dirigés contre nous et où nul d'entre nous, j'en suis sûr, n'aura senti la main d'un ennemi.

REVUES

Deutsch-evangelische Blætter

publiés par Willibald Beyschlag.

Année 1887.

On connaît par nos précédents compte rendus annuels la tendance de cette « revue du protestantisme allemand. » Elle sert d'organe au parti du centre théologique et ecclésiastique et publie des études relatives à la doctrine, à l'histoire, à la pratique pastorale, à la statistique et au droit ecclésiastique, mais elle se donne surtout pour tâche de combattre l'ultramontanisme. Aussi les articles traitant des « questions actuelles, » c'est-à-dire de la lutte du protestantisme contre Rome et de la politique allemande en matière d'Eglise, occupent-ils une large place dans chaque livraison, sans compter la « chronique ecclésiastique » mensuelle rédigée avec une verve infatigable par le directeur de la Revue.

En fait d'articles d'un intérêt plus général, citons les suivants : (les chiffres romains désignent les livraisons mensuelles) :

Théologie : La signification des souffrances substitutives de Christ (tiré des papiers d'un théologien de l'Allemagne méridionale), II. — *Vogel :* Thèses sur la question du miracle, IX. — *Besser :* De l'utilité des études théologiques dans le temps présent, I.

Histoire religieuse : *Geiger :* Elisabeth Bona de Reute, la patronne de la Souabe, VIII et IX. — *Weitbrecht :* La bulle d'Innocent VIII, de l'an 1484, contre la sorcellerie, III. — *Nasemann :* Charles-Quint de 1521 à 1525, d'après H. Baumgarten, IX. — *Bacmeister :* Luther et Loyola. — *Fridolin Hoffmann :* Un pape a-t-il jamais rejeté la doctrine de la permission éventuelle du régicide ? VI et VII. — *Werner :* Les Synodes du Désert (d'après les Actes publiés par M. Edm. Hugues), XI. — *Lœsche :* Le missionnaire William Carey, VI. — *Weser :* Jean Hinrich Wichern, le fondateur de la mission intérieure, XI. — *Beyschlag :* Histoire du vieux catholicisme allemand (d'après Schulte), III et IV. — *Fridolin Hoffmann :* Que sont devenus, depuis le concile du Vatican, les catholiques libéraux en France ? V. — *S. :* La crise actuelle dans l'Eglise des Pays-Bas, II.

Littérature et beaux-arts : *Pfundheller :* Le groupe de Laocoon vu à la lumière que répandent sur l'histoire de la statuaire les trouvailles de Pergame, XII. — *Hasenclever :* Michel-Ange comme caractère religieux, VIII. — *Herford :* Em. Geibel comme lyrique religieux et patriotique, I. — *Pahncke :* Le peintre Ludwig Richter, IX. — *Fey :* L'histoire générale de la littérature au tribunal de l'Eglise infaillible, XII.

ACTUALITÉS : *Z.* : Les prétendus principes de « parité, » II. — *Beyschlag* : Le traité de paix entre l'Allemagne et Rome, V. — *Ziemer* : Tentatives d'union entre catholiques et évangéliques (le journal « Ut omnes unum, ») V. — *Köstlin* : En quoi, dans la situation actuelle, l'Eglise évangélique doit-elle chercher sa force ? VII. — *Benrath* : Le développement qu'à pris en Allemagne le journalisme ultramontain, VIII.— *Amara Pellegrina* : Esquisses romaines (le catholicisme vu à Rome), X. — *Benrath* : L'importance du protestantisme allemand au point de vue national, X. — *Beyschlag* : Le mouvement de réforme catholique en Allemagne, en Suisse et en Autriche, X.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT

Juillet 1887.

Ernest Nöldechen : Chez les docteurs et les témoins à Carthage, Rome et Lugdunum. (Récit de voyage servant de commentaire aux écrits de Tertullien.)— *G. Bossert* : Jean Schlaginhauffen, l'ami de Luther, (pasteur à Köthen). — *K. F. Nösgen* : La certitude de la foi devient une illusion avec la théologie de Ritschl, (I). — *Chr. C. Luthardt* : Contribution à l'éthique et à son histoire : Foi, charité, espérance.

Août.

P. Wolf : De la division en périodes de l'histoire ecclésiastique — *E. Nöldechen* : Chez les docteurs et les témoins. (Suite et fin.) — *K. F. Nösgen* : La certitude de la foi, (II). — *E. Elster* : Autonomie et hétéronomie ; à propos des fondements de l'éthique. — *Chr. E. Luthardt* : Contributions à l'éthique : La nature de la charité.

Septembre.

Geo. Wandel : Etudes sur la chronologie de la vie de Paul. I : Paul à Damas. — *H. Gebhardt* : L'apôtre Paul et la résurrection de Christ. — *Victor Schultze* : Le calendrier des jours fériés de la province de Campanie, de l'an 387. — *Nösgen* : Certitude de la foi, (III.)

Octobre.

Geo. Wandel : Paul à Damas (suite). — *J. Dräseke* : Apollinaire de Laodicée. — *M. Walther* : La traduction des Psaumes dans les quatre premières Bibles en haut allemand. — *Nösgen* : Certitude de la foi chez Ritschl, (IV).

Novembre et Décembre.

Th. Kliefoth : Allocution prononcée à l'ouverture de la Conférence luthérienne générale à Hambourg, octobre 1887. — *Chr. E. Luthardt* : Position et mission de l'Eglise luthérienne en présence de l'offensive prise par l'Eglise catholique romaine.— *W. Dieckmann* : Foi et œuvres en rapport avec les devoirs particuliers que l'époque actuelle impose à l'Eglise luthérienne. — *H. Hickmann* : L'œuvre

de la mission intérieure en vue de procurer des récréations saines le jour du dimanche. — Histoire de l'Eglise luthérienne en Russie (d'après *Herm. Dalton*). — *Fr. Düsterdieck :* La résurrection de la chair. — *Th. Schott :* Piété et vie ecclésiastique (Kirchlichkeit).

Beweis des Glaubens

Juillet 1887.

O. Andreae : Le livre de Daniel et les explorations assyriologiques. *A. Landenberger :* Grains d'or tirés des écrits de J. A. Bengel (à propos du second centenaire de sa naissance). — *E. Dennert :* La génération spontanée. — *O. Zöckler :* Le livre de M. Grau sur la conscience personnelle de Jésus.

Août.

Horn : Une preuve scientifique et une contre-preuve non scientifique. — *Steude :* L'hypothèse visionnaire (touchant la résurrection de Jésus-Christ) sous sa forme la plus récente (celle que lui donne Weizsäcker dans son « Age apostolique »). — *Zöckler :* La « Demonstratio christiana » du Dr Schanz (de la faculté catholique de Tubingue).

Septembre.

G. Sturmfels : La théodicée dans les Psaumes. — *Horn :* Une preuve scientifique, etc. (Fin). — *R. Bendixen :* Le développement religieux du peintre Ludwig Richter (d'après ses mémoires). — *Zöckler :* Centenaires et ultracentenaires. (Suite aux listes publiées en 1882, 1883 et 1885.)

Octobre.

W. Martius : La sobriété chrétienne. — *H. F. Müller :* L'apologie de Socrate, sa mort et son espérance d'immortalité. — *R. F. Grau :* Le livre de Gess sur la personne et l'œuvre de Christ.

Novembre.

Martius : Sobriété. (Fin). — *H. W. Muller :* Socrate. (Fin).

Décembre.

P. Fuchs : Les trente années de silence dans la vie de Jésus. Leur importance christologique et leur signification pour la vie pastorale. — *Ad. Zahn :* L'archange Michel (Dan. X). — H. Ward Beecher et le darvinisme.

N. B. Chaque livraison renferme, outre les articles ci-dessus indiqués, un certain nombre de « miscellanées, » c'est-à-dire de courtes notices sur des découvertes, sur des publications, etc. d'un intérêt apologétique. En outre, à chaque cahier est annexée une livraison du *Theologischer Litteratur Bericht* (Compte rendu de la littérature théologique) rédigé par le pasteur P. Eger, de Nienstedt (Saxe-Eisenach).

LA VÉRITÉ DE LA RELIGION CHRÉTIENNE

UN COURS

DE M. LE PROFESSEUR W. HERRMANN

PAR

THÉODORE RIVIER

Les pages qui vont suivre sont une traduction plus encore qu'un compte rendu. Nous avons cherché à adapter au public de langue française un cours que nous avons eu le privilège d'entendre à Marbourg pendant le semestre d'été 1887. Ce cours n'a pas été publié. M. Herrmann a eu l'amabilité de nous autoriser à en donner une analyse à la *Revue de théologie et de philosophie*. Nous lui en témoignons ici toute notre reconnaissance, et nous prions le lecteur, au cas où quelques développements présenteraient encore certaines obscurités, de ne point en rendre responsable le professeur, mais bien le traducteur.

Le but de ce travail n'est pas long à exposer. M. Herrmann l'a indiqué lui-même dans le premier paragraphe de son cours. Nos efforts seraient pleinement récompensés si ces pages aidaient nos lecteurs à la solution de diverses questions, dont l'importance et l'actualité nous paraissent évidentes.

§ 1. Notre tâche.

Lessing dit quelque part : « Si Dieu m'offrait la vérité dans sa main droite, et dans sa main gauche la recherche de la vérité, je m'écrierais humblement, dût cette recherche m'égarer

sans cesse : Père, ouvre-moi ta main gauche ; la pure vérité n'appartient qu'à toi. » On a beaucoup admiré cette parole, et l'on a qualifié d'humilité chrétienne une disposition qui trouverait assez de joie dans la recherche de la vérité pour ne point en désirer la possession. Mais, en fait, le mot de Lessing veut dire : J'ai cherché la vérité sans l'atteindre et je renonce à la posséder. S'il était juste et chrétien de parler de la sorte, nous n'aurions aucune raison de rechercher la vérité de la religion chrétienne. Quel sens aurait, en effet, pareille entreprise, si au lieu d'attacher le plus grand prix à la possession de la vérité sur les questions capitales de la vie, nous nous contentions de chercher des yeux quelque lumière indécise, au milieu de l'obscurité du temps présent ?

Mais le mot de Lessing n'est ni juste, ni chrétien. Il n'est pas juste : une recherche sérieuse de la vérité est inséparable du désir de la posséder. Qui la poursuivrait tout en renonçant à l'atteindre, agirait comme un amant auquel il serait indifférent de récolter la haine en retour de sa passion. Il y a sans doute tels domaines de la connaissance humaine, dans lesquels la recherche cause au savant de plus grandes joies que les résultats isolés auxquels cette recherche le conduit. L'historien ou le naturaliste établissent souvent la réalité de tel ou tel fait, sans éprouver pour cela la moindre satisfaction personnelle, tandis que le travail auquel ils se livrent au cours de leurs investigations leur procure des jouissances beaucoup plus vives. La raison en est simple. Les résultats obtenus en ces occasions ne forment qu'une partie insignifiante d'un organisme scientifique plus étendu. C'est à la connaissance de ce domaine plus vaste que le chercheur attache une réelle importance. Et si son activité le satisfait plus en elle-même que quelques résultats isolés, c'est parce qu'il croit contribuer par ses recherches à la formation d'une science, dont la possession serait à ses yeux d'une grande valeur. Sans cette conviction il ne travaillerait pas. Il n'y a donc pas de recherche sérieuse de la vérité sans désir de la posséder.

Le mot de Lessing n'est pas chrétien. Le chrétien croit à la parole de Jésus : « Vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous

affranchira[1], » c'est-à-dire : vous sauvera. Or Jésus ne désigne certainement point par là une vérité inaccessible ou confinée dans un livre quelconque. En parlant d'une vérité que nous pouvons saisir nous-mêmes, il veut parler d'une vérité à la possession de laquelle nous puissions parvenir. Aussi le disciple de Christ a-t-il non seulement le droit, mais le devoir de chercher la vérité du christianisme, pour s'en rendre clairement compte.

Comment le christianisme de nos jours se comporte-t-il vis-à-vis de cette obligation? Toutes les églises quelque peu vivantes prétendent posséder la vérité. Elles proclament avec raison que tout homme doit se l'approprier pour être sauvé. Mais leur énergie sur ce point est malheureusement bien inférieure à celle des communautés chrétiennes primitives. En effet, posséder la vérité signifie, dans tous les domaines, la comprendre. Nous pouvons bien admettre telles vérités qui nous ont été transmises, et nous y soumettre d'une manière extérieure sans les avoir pénétrées. Mais en rester là n'est point encore les avoir acquises. Des vérités admises de cette façon sont bien plutôt pour nous des préjugés, dont nous ne sommes pas en état de contrôler la valeur. Nous ne possédons la vérité qu'après l'avoir conquise par nous-mêmes. Aucun individu ne peut jamais s'affranchir des jugements d'autrui que d'une façon restreinte. Mais l'homme s'efforcera toujours, dans la mesure où l'amour du vrai et le zèle scientifique se développeront en lui, d'agrandir le domaine de ses connaissances, c'est-à-dire de la vérité qu'il a conscience de posséder pour l'avoir faite sienne.

Sous quelle forme devons-nous donc chercher à nous approprier le christianisme? Sous la forme d'un préjugé, ou sous celle d'une vérité? L'enfant le reçoit nécessairement comme préjugé. Incapable de distinguer encore le bien du mal, il l'est aussi de comprendre le christianisme dans sa vérité. A côté peut-être de la crainte de ses parents, la religion de l'enfant consiste essentiellement en une somme de préjugés, éclairée tout au plus ici et là de quelque soupçon de

[1] Jean VIII, 32.

la vérité. L'Eglise donne pourtant avec raison une éducation chrétienne à l'enfant ; elle doit l'amener à un état de maturité et d'indépendance spirituelles. Parvenu à l'âge d'homme fait, le chrétien doit pouvoir dire avec l'apôtre : « Lorsque j'étais enfant, je pensais, je parlais, je raisonnais comme un enfant ; lorsque je suis devenu homme, j'ai fait disparaître ce qui était de l'enfant[1]. » L'adulte doit vivre d'une vie individuelle, et, s'il est chrétien, son christianisme doit être la base même de son individualité. Or ce ne peut être le cas que si le nuage des préjugés a fait place chez lui à une connaissance claire de la vérité de sa religion. Aussi l'Eglise lui demande-t-elle sa confession de foi. Celle-ci n'est point la répétition servile d'une formule, mais la profession publique de la foi qui est devenue la sienne.

« L'Evangile, a dit Luther, ne souffre point d'être défendu ; quand les hommes s'efforcent de le défendre, ils le tuent. » La tâche du grand réformateur était, en effet, de présenter l'Evangile dans sa pureté méconnue plutôt que d'en prouver la vérité. Mais il avait aussi fait l'expérience intime de sa force subjuguante, et il avait la ferme confiance que l'Evangile pouvait vaincre les autres comme il l'avait vaincu lui-même. Cette même assurance nous guidera dans les pages qui vont suivre. Nous n'avons pas à défendre le christianisme, comme on l'a trop souvent tenté dans l'Eglise et dans l'école, trahissant ainsi un manque de foi en la puissance de sa cause. Loin de contester à la science la souveraineté dans son domaine, nous formulerons nous-même les prétentions qu'elle peut élever à bon droit. Nous exposerons d'abord ce qu'est à ses yeux la vérité.

§ 2. La vérité objective.

La vérité est, sans doute, une qualité de jugements : nous parlons souvent de jugements vrais. Nous reconnaissons la vérité de ceux-ci à la réalité de leur contenu. Tout jugement, pour être vrai, doit être l'expression d'une réalité susceptible d'être prouvée. C'est dire que la vérité d'un jugement, de

[1] 1 Corinthiens XIII, 11.

même que la norme de sa vérité, résident dans la connaissance de sa réalité. La vérité n'est par conséquent autre chose que la connaissance de la réalité.

S'il en est ainsi, il n'existera de vérité certaine que là où aura pu s'édifier une connaissance certaine de la réalité. Nous arrivons donc d'emblée à la question de la possibilité de la connaissance. Cette question fondamentale de la métaphysique et de la philosophie se réduit à la suivante : Comment nous est-il possible de distinguer avec certitude la réalité de la seule apparence ou de l'illusion ?

Nous ne songeons point à résoudre ici le problème dans toute son étendue. Il nous suffira, pour le but que nous nous proposons, d'examiner la méthode de la recherche scientifique. Car la science n'est elle-même que la connaissance de la réalité, sûrement conduite par une méthode. Nous aurons donc dans les règles fondamentales du travail scientifique le critère de la connaissance du réel.

La seule méthode scientifique digne de ce nom consiste à chercher l'ordre des phénomènes et les lois qui régissent leurs relations. Elle ne se contente pas d'amasser des observations isolées; mais elle les classe, elle étudie leurs rapports, et ne prétend être parvenue à la connaissance du réel que là où elle a découvert un ordre et des lois. Personne ne conteste la justesse de ce procédé ; tous les hommes croient à l'existence d'un monde réel, qui, loin d'être un chaos, est un organisme. Mais plusieurs s'imaginent que nous expérimentons d'abord les phénomènes isolément et n'arrivons qu'après les avoir classés à la conception d'un ordre qui règle leurs relations constantes. A les en croire, ce serait l'observation seule qui nous conduirait à la notion de loi, et la loi serait toujours déduite à postériori d'un plus ou moins grand nombre de cas d'observation.

C'est là une erreur, et une source d'erreurs sans nombre, tant dans la recherche scientifique que dans la vie. Si l'on examine de plus près la question, on verra que la recherche scientifique a son terme dans la connaissance des lois parce qu'elle a son point de départ dans l'idée que les phénomènes

sont toujours entre eux dans des relations constantes, que l'ensemble du réel est soumis à des lois qui fixent et ordonnent ces rapports. Le procédé méthodique de la science n'est point une invention de quelque homme de génie. Il est suivi d'une façon naturelle et nécessaire par toute intelligence humaine qui cherche à se représenter la réalité du non-moi. Nous ne pouvons nous représenter la réalité d'un événement ou d'un objet quelconque, sans penser en même temps aux relations dans lesquelles il se trouve avec d'autres réalités qui l'entourent. Il nous apparaît toujours d'une part comme effet d'une cause et comme cause produisant elle-même des effets ; d'autre part, comme qualité d'une réalité plus compréhensive ou substance, et comme substance liant entre elles une multiplicité de qualités. Ces deux notions de causalité et de substantialité constituent en fait la norme d'après laquelle notre entendement juge la réalité des choses. Nous ne saisissons la réalité du phénomène que dans la mesure où ses relations avec son entourage sont conformes à ces deux lois. Nous ne fondons par conséquent notre connaissance du réel que sur l'expérience des rapports constants des phénomènes. C'est là le seul critère possible de la certitude scientifique.

La réalité des choses réside uniquement dans les relations constantes qu'elles soutiennent entre elles. S'il en est ainsi, la *vérité objective* n'est autre que la connaissance de ces relations, ou, si l'on veut, la connaissance de la *loi de continuité* qui les régit. Etendre cette connaissance constitue la tâche de la science. La science étudie soit les lois qui ordonnent les rapports constants des choses, soit la réalité dont ces lois sont les conditions. Son devoir comme son honneur lui défendent de s'en laisser détourner par aucune considération étrangère, quand même l'intérêt de la moralité ou celui de la foi chrétienne sembleraient en souffrir.

§ 3. La vérité objective et le christianisme.

La méthode scientifique, que nous venons d'exposer, ne connaît pas de limites ou d'exceptions à ses lois. Il est impossible

de remonter à la cause première d'un phénomène ; car toute cause est toujours elle-même un effet, une transformation au sujet de laquelle la question de cause s'éveille à nouveau. Nous ne pouvons pas davantage constater les derniers effets d'un événement; car chaque événement, même d'entre les moindres, agit dans une latitude infinie. On désigne tout le domaine de connaissance de la vérité objective par le terme de nature. La nature nous apparaît nécessairement illimitée et incommensurable. De quelque côté que nous cherchions à la pénétrer, notre pensée plonge dans un abîme sans fond. « Toute tâche qu'un homme entreprend avec sérieux, disait Gœthe, devient pour lui quelque chose d'infini. » On pourrait dire plus exactement encore: Tout objet, une fois connu, nous ouvre la tâche infinie d'un travail infini. L'étude de la nature dans ses détails ne peut nous conduire à un résultat dernier, car chaque résultat pose de nouveaux problèmes. Aucun savant ne peut jamais atteindre la perfection totale de la science. Il doit toujours se souvenir que ses connaissances présentes peuvent être dans l'avenir non seulement complétées, mais modifiées par des connaissances nouvelles et plus étendues.

S'il en est ainsi, nous dira-t-on, il est impossible de trouver dans la science aucune certitude, et la vérité est tout au plus pour elle un idéal inaccessible. En tout cas, répondrons-nous, il existe dans la science une vérité inébranlablement établie : la réalité des choses est conditionnée par les lois de la cause et de la substance. C'est la loi naturelle, dont la vérité est tout aussi indubitable que celle des lois de la logique et des mathématiques, qui en dérivent. La loi naturelle n'est pas réelle au même titre que toute autre réalité; elle est la condition de la réalité de tout ce qui existe dans le temps. Nous devons donc la distinguer de toute réalité temporelle comme des lois qui sont uniquement valables dans le temps. C'est dire que la loi naturelle, universelle, est éternelle.

Il est dès lors impossible de démontrer la réalité d'un objet ou d'un événement indépendant de la loi naturelle. Si quelqu'un le tentait, il devrait commencer par changer la constitution même de l'esprit humain. Pareille entreprise serait un

acte de folie. On ne peut sans égarement se mouvoir dans un cercle de représentations contradictoires aux lois mêmes de notre entendement.

Les résultats auxquels nous venons d'aboutir sont-ils compatibles avec les postulats de la foi chrétienne ? Cette question ne peut manquer de se poser au croyant. Il n'est pas rare alors que l'inflexibilité de la loi naturelle le remplisse d'effroi. Les conclusions que nous avons données paraîtront à plusieurs entachées de naturalisme et antichrétiennes. Quoi qu'il en soit, cette idée de la loi naturelle est une vérité inébranlable; or le chrétien ne saurait trembler devant la vérité. Au reste, il ne servirait à rien de vouloir nous y tromper : si, pour sauvegarder notre foi religieuse, nous mettions en doute la valeur de la loi naturelle, celle-ci n'en déterminerait pas moins, nécessairement, dans l'ensemble de notre vie, notre pensée et notre activité. D'autre part, cette conception de la vérité objective est un résultat de l'influence même du christianisme sur le développement de l'esprit humain. Nulle autre religion ne lui permettait la liberté nécessaire pour la saisir. La foi chrétienne est seule assez forte pour subsister dans le cœur des hommes malgré l'évidence de la loi naturelle. Jésus seul nous a montré la voûte du ciel assez élevée au-dessus de ce monde pour que le chrétien puisse laisser la science y parcourir librement la route infinie que lui ouvre l'idée de la loi naturelle. Cette dernière, enfin, est sur deux points en corrélation étroite avec la pensée chrétienne. Tout d'abord la conviction que la nature est soumise à des lois immuables, qui nous en garantissent l'ordre et règlent les relations des choses, cette conviction est la condition nécessaire de toute activité humaine. Celle-ci serait inconcevable en face d'un chaos livré aux jeux du hasard. Or le christianisme n'existe pas sans le travail de l'individu ; c'est seulement en travaillant que l'homme arrive à la domination de l'esprit sur la nature. La pensée de la continuité du réel a donc droit de cité dans le sein du christianisme. Il en est à peu près de même au sujet de la vérité scientifique de l'infinitude de la nature. Les croyants de toutes les époques ont vu dans l'immensité de l'univers un témoignage de la toute-

puissance de leur Dieu. Plus un chrétien se pénétrera de l'incommensurabilité des œuvres de son Père, mieux il comprendra la profondeur de la parole du psalmiste : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et l'étendue donne à connaître l'ouvrage de ses mains[1]. »

Est-ce à dire que l'effroi que ressent le fidèle en présence de la loi naturelle n'ait pas sa raison d'être ? Au contraire. On ne peut, en effet, se contenter ici d'analogies. La loi naturelle est la norme inflexible de la réalité. Il faut donc se demander comment les pensées fondamentales de la foi chrétienne se comportent vis-à-vis de cette norme ; il faut savoir si elles font partie de cette réalité ou n'ont avec elle qu'un rapport lointain.

Lorsqu'au dix-huitième siècle, la tempête de l'*Aufklärung* ébranlait l'édifice de la société politique et religieuse, les meilleurs esprits défendaient encore trois pensées chrétiennes fondamentales. Ceux-là même qui avaient vu s'effondrer leur foi croyaient encore d'ordinaire à l'existence de Dieu, à la liberté de la volonté et à l'immortalité de l'âme. C'étaient pour eux des vérités à l'abri de toute critique, des évidences acquises à la raison humaine. Ce préjugé fut certainement alors une source de grandes bénédictions pour beaucoup de gens. Mais si l'on essayait aujourd'hui d'en défendre la valeur, on rendrait un mauvais service à l'Eglise. Ce point de vue ne soutient pas l'examen de la science moderne. Celle-ci, forte des progrès accomplis depuis un siècle, conteste la vérité objective de ces trois affirmations.

Notre Dieu n'appartient pas au domaine de la réalité scientifique et ne peut par conséquent y être trouvé. Il faut se l'avouer, malgré ce que cet aveu peut avoir de pénible à certains esprits. La réalité des choses est dans les rapports constants de cause et d'effet qu'elles soutiennent entre elles. Or, il nous est impossible de démontrer les effets de notre Dieu dans la nature, de manière à satisfaire aux critères scientifiques. « Notre Dieu est tout-puissant, disait Luther, mais il est à ce point tout-puissant que les hommes peuvent le traiter de néant. » Luther avait raison. Si le chrétien affirme qu'il perçoit

[1] Ps. XIX, 1.

dans ce monde les effets de la sagesse ou de la puissance divines, il ne peut contraindre personne à les y reconnaître avec lui. D'autre part, nous ne supportons pas qu'on parle de cause de notre Dieu; car il est pour nous indépendant et libre de toute détermination. Il est donc impossible de prouver l'existence du Dieu du christianisme à l'aide des seuls critères de la réalité objective.

Ceux-ci sont également impuissants à démontrer la liberté de la volonté. Affirmer cette liberté, c'est prétendre que les actes de la volonté n'ont d'autre cause qu'elle-même; au point de vue scientifique, c'est dire qu'ils n'en ont point. Impossible d'avouer plus clairement que l'acte libre n'est pas constatable comme tel dans la nature. Si donc l'homme peut ne faire aucun cas de Dieu, il peut tout aussi bien traiter sa liberté de pure illusion. Cependant les actes que nous attribuons à la volonté libre sont constatables dans la réalité. Il n'en est point ainsi des activités de l'âme après la mort physique. La foi chrétienne n'affirme pas même à propos de l'âme immortelle, comme à propos de Dieu, qu'elle voit ses manifestations dans le monde. Elle avoue l'absence de toute relation naturelle entre l'âme et la nature après la destruction du corps; elle voit même dans leur séparation la délivrance d'un fardeau, sous le poids duquel l'âme soupirait ici-bas. Aucune donc de ces trois vérités chrétiennes fondamentales : existence de Dieu, liberté de la volonté et immortalité de l'âme, n'appartient au domaine de la réalité susceptible d'être prouvée. C'est dire qu'aucun des objets de la foi chrétienne n'a part à la vérité objective.

Ces résultats justifient-ils la méfiance que la piété de nos jours éprouve si souvent à l'égard des sciences? Non. La loi naturelle, avons-nous vu, n'est point leur invention, mais bien la loi éternelle de tout entendement. Ces conclusions doivent beaucoup plutôt satisfaire notre sentiment intime de disciples du Christ. Elle détruisent en effet pour toujours les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, qui rétablissaient dans le christianisme une sorte d'aristocratie intellectuelle. Elles nous rappellent que l'assurance de la foi évangéliqne ne se

fonde pas sur la conscience de pouvoir prouver son objet par la logique, auquel cas l'Evangile ne serait pas la bonne nouvelle annoncée aux humbles, mais le privilège des hommes cultivés, seuls capables de fournir de pareilles démonstrations. Loin donc de déplorer que la science nous conduise à ces résultats, ou de chercher à entraver sa marche en réclamant d'elle des arguments à l'appui du christianisme, nous proclamons que les objets de la foi chrétienne n'ont aucune part à la vérité objective.

§ 4. La vérité subjective.

Il y a quelque six cents ans les grands scolastiques avaient proclamé l'harmonie parfaite de la science et de la foi ; ils les avaient étroitement unies sous la domination souveraine de l'autorité ecclésiastique. Pendant des siècles, l'influence de leurs travaux favorisa l'idée que l'ignorance seule peut être incrédule, tandis que le savoir véritable conduit nécessairement l'homme à Dieu. Mais le génie de ces quelques hommes, malgré sa grandeur imposante, n'a point arrêté la marche de l'esprit humain. La science, prenant peu à peu conscience d'elle-même, a fini par se donner une base éternelle que nul effort de la subtilité humaine ne saurait désormais ébranler. En mettant tout l'ensemble de la réalité démontrable sous la dépendance absolue de la loi naturelle, elle a brisé pour toujours l'union que les scolastiques avaient construite entre la science et la foi.

Pour toujours, disons-nous. En effet, tant que la science s'occupait de spéculations sans intérêt pour la vie pratique, elle restait la propriété privée de quelques-uns. Mais dès que ses résultats ont transformé la vie de la société, ses idées directrices ont gagné sur les esprits une influence à laquelle personne ne saurait se soustraire. Guidée depuis un siècle environ par la loi naturelle, la science a conduit l'homme à une domination sur la nature, dont les progrès sont d'une importance capitale pour la vie de l'humanité. Nos conditions d'existence en sont chaque jour transformées. Nous profitons

tous de ce nouvel état de choses. En participant aux bienfaits que cette culture nouvelle enfante, nous nous soumettons involontairement à la pensée qui l'a produite. Ce doit être aussi le cas pour le chrétien.

Mais, pendant qu'il se rend à la vérité de la loi naturelle, le chrétien ne peut trouver les objets de sa foi dans le domaine de la vérité objective. Lui sera-t-il donc impossible de ramener à l'unité ce qu'il sait et ce qu'il croit ? La religion et la science constituent-elles donc un dualisme insoluble ? Telle est la question redoutable que se pose la société moderne. Bien des gens déplorent que la foi chancelle dans le monde contemporain. Ils voudraient être chrétiens et déclarent pourtant que cela leur est impossible. Demandez-leur pourquoi ; ils vous en donneront ordinairement la raison suivante. La théologie et l'Eglise leur paraissent affirmer la vérité de bien des choses dont la science doit contester la réalité, car elles sont contredites par la loi naturelle. La religion ne pourrait donc subsister, leur semble-t-il, qu'à une condition : il faudrait que la science lui concédât la réalité de ces choses que la loi naturelle lui interdit d'envisager comme réelles. Or ce serait là, disent-ils, un compromis auquel leur conscience leur défend de se soumettre.

Un pareil compromis est évidemment défendu. Mais cette offense à la conscience est inévitable aussi longtemps que la théologie et l'Eglise maintiendront de près ou de loin la fiction d'un lien entre la science et la foi. Cette fiction cadrait avec la conception ecclésiastique du moyen âge. Rome était alors assez puissante pour étouffer dans le feu des bûchers les tentatives d'émancipation de la science. L'idée mère de la scolastique doit être irrévocablement abandonnée par l'Eglise du dix-neuvième siècle, qui a renoncé à la domination universelle sur l'esprit humain. Nous ne voulons donc point que la science prête à notre foi le secours de ses faiblesses. De semblables compromis causent un juste tort à la religion. Nous réclamons de la sience la déclaration claire et nette qu'elle ne trouve dans son champ d'observations aucune trace des objets de notre foi.

En résulte-t-il que ceux-ci n'appartiennent point au domaine de la réalité ? Et, puisque la vérité n'est autre chose que la connaissance de la réalité susceptible d'être prouvée, la foi chrétienne n'a-t-elle point de part à la vérité ? C'est bien la conclusion qui semble au premier abord s'imposer ; on a vu certaines âmes pieuses la tirer avec une satisfaction maladive. Cependant le chrétien ne peut se satisfaire ainsi. Il ne cherche point dans sa foi l'illusion d'un beau rêve éphémère, mais une pleine et entière certitude. Il doit donc s'efforcer de saisir le christianisme dans sa vérité, et ne point être satisfait qu'il n'y soit parvenu. C'est aussi ce que nous allons entreprendre par une voie très différente de celle qu'on a trop suivie jusqu'ici. Il pourra même sembler au premier abord qu'elle doive absolument éloigner du but. Nous voulons en effet prouver la vérité du christianisme, quoiqu'il n'ait rien à faire avec la vérité objective. Et nous procéderons en examinant un obstacle qui entrave la recherche scientifique au cours de ses investigations. Nous serons ainsi conduits à la conception de la vérité à laquelle participent les religions, et le christianisme avant elles toutes.

Un des buts évidents de toute méthode scientifique est de garantir le travail du chercheur, par des règles sagement établies, des perturbations qui pourraient en diminuer ou en détruire la valeur. Ces perturbations proviennent de diverses causes. Elles peuvent résulter d'un désordre interne de tel ou tel organe de l'observateur. Chacun est par exemple sujet à voir des choses qu'il n'est pas possible de faire rentrer dans le domaine de la réalité ; tout homme a des illusions d'optique. Et si c'est le cas de l'œil à l'état sain, c'est à plus forte raison celui de l'œil malade. Les obstacles de ce genre ont des causes pathologiques. D'autres résultent de faits se passant dans l'être intime du chercheur ; ces derniers vont plus particulièrement nous occuper. Tout homme, en effet, croit facilement ce qu'il désire, c'est-à-dire est enclin à trouver dans le domaine de la réalité ce qu'il voudrait y voir. Tout observateur sait avec quel soin il doit continuellement veiller à ne point trouver au terme de ses efforts les seuls résultats qu'il souhaite. Nos

désirs individuels troublent donc souvent notre connaissance de la réalité objective. La vertu spécifique du savant est d'y renoncer par amour pour la vérité.

Cependant ces désirs en eux-mêmes ne sont pas dénués de toute vérité. Leur contenu n'est en aucune relation logique avec la réalité objective ; mais il la dépasse. Ces désirs ont leur vérité particulière : expressions de l'espérance d'un être vivant, ils sont pleine vérité pour l'individu qui les porte en lui. Personne ne peut, sans être victime d'une illusion, chercher à se persuader qu'il n'a point de désirs et qu'il est absolument satisfait de ce qu'il possède. L'homme, parce qu'il a des besoins, ne vit que pour autant qu'il s'élève au-dessus de la réalité présente par la puissance vitale de son être. Il se construit nécessairement une image de l'avenir, qu'il voudrait voir réalisée. Cette image, qui est toujours une espérance, a son entière vérité pour l'individu qui l'a formée ; il voit en elle l'expression d'une juste aspiration vers la vie et vers l'épanouissement de son être. Nous venons d'obtenir par là une nouvelle notion de la vérité. La vérité, avons-nous dit précédemment, est la connaissance de la réalité. Nous disons maintenant avec tout autant de raison : la vérité est l'expression de l'aspiration de l'être vivant vers la vie (Wahr ist die Lebenshoffnung des Lebendigen.) Nous avions défini la vérité objective ; nous venons de définir la *vérité subjective*.

En face de la vérité objective, tous les hommes prennent une position pareille. Doués d'une raison identique en ses lois, ils connaissent tous la réalité des choses dans les relations constantes qu'elles soutiennent entre elles. Dans l'intuition de la vérité subjective, au contraire, chaque individu est isolé. Je puis seul, en effet, savoir comment mes désirs et mes espérances résultent de ma force vitale et de mes besoins particuliers. Je connais seul le droit à la réalité de ces désirs et de ces espérances, et par conséquent la vérité des pensées dans lesquelles je les exprime. La science donc, connaissance méthodique de la réalité objective, a une valeur universelle et inébranlable. Sa méthode a pour but de la protéger contre les perturbations que peut lui causer la vie subjective de l'indi-

vidu. La vérité subjective au contraire est accessible à celui-là seul qui la saisit en lui-même, comme issue de sa propre vitalité.

Mais alors, nous dira-t-on, la vérité subjective mérite-t-elle le nom de vérité ? N'est-elle pas plutôt une imagination sans contenu, entravant la connaissance du réel ? Il est néanmoins une idée à laquelle l'homme attribue une inébranlable vérité, et qui n'a cependant qu'une vérité subjective. Chaque individu croit à sa propre existence d'être vivant et à l'identité de son moi. Or cette certitude ne résulte chez personne d'un examen par lequel on rechercherait les relations constantes de son existence propre avec son entourage, c'est-à-dire avec d'autres phénomènes. Nous sommes bien plutôt persuadés que nous resterions encore nous-mêmes, quand tout notre entourage, et par conséquent toutes nos conditions d'existence seraient transformées. Cette conviction remarquable que nous avons de notre vie propre, individuelle, contredit aux lois de la vérité objective. Tout homme cependant la maintient fermement. Et il a raison. En effet l'homme ne se sent pas plus étranger dans le domaine de la vérité subjective que dans celui de la vérité objective. S'il découvre cette dernière dans la nature, il trouve celle-là dans la vie historique de l'humanité. Lui enlever la vérité subjective serait lui enlever la vie spécifiquement humaine ; car la puissance active dans l'histoire n'est point ce que l'homme est d'après une observation objective, mais ce qu'il pense ou veut être. Déclarer la vérité subjective une imagination sans contenu, c'est donc prétendre que l'histoire de l'humanité n'est qu'un jeu sans réalité. Il est insensé, nous l'avons vu, de vouloir découvrir dans la nature quelque chose d'indépendant de la loi naturelle. Ce n'est pas un moindre signe de folie que de contester la vérité de la persuasion subjective de l'individu. Nier l'histoire n'est certes pas moins insensé que nier la nature.

Nous affirmons maintenant que la vérité du christianisme fait partie, non point de la vérité objective, mais de la vérité subjective. C'est, semble-t-il, placer la religion du Christ sur un terrain des plus incertains. Car si la vérité subjective n'a

pas de rapport avec la réalité démontrable, il paraît en résulter que le christianisme ne peut être communiqué. Or un tel christianisme ne serait en tout cas point le christianisme primitif, historiquement réel et actif dans l'humanité.

§ 5. Comment la vérité subjective peut être communiquée.

Si la vérité du christianisme est subjective, les pensées chrétiennes ne sont point vraies pour être soumises à la loi naturelle, mais pour être d'accord, chez des individus particuliers, avec les buts que ceux-ci se posent dans leur vie subjective. On nous répondra peut-être qu'il en est dans ce cas de la vérité chrétienne comme des préjugés auxquels l'homme est soumis dans telles et telles conditions données. Ces préjugés n'ont de valeur et ne sont compréhensibles que pour ceux qui, placés dans les mêmes conditions, se proposent les mêmes buts. Votre christianisme, nous dira-t-on, ne peut être compris que des chrétiens. De fait il en est bien ainsi. Mais d'autre part, le christianisme se propage par la persuasion. Il prétend s'imposer aux hommes comme une vérité susceptible d'être communiquée à tous. Si l'art exige pour être compris un sens esthétique qui n'est jamais que le privilège de quelques-uns, le christianisme ne s'adresse pas au sens religieux d'une minorité. Il veut être un message de vérité et de salut universel. Le premier problème qu'il pose à ses disciples est donc celui-ci : Comment la vérité subjective peut-elle être communiquée ? Ce problème, la théologie doit le résoudre.

Lorsque nous voulons faire part à quelqu'un d'une vérité objective, lui prouver par exemple la réalité d'un événement, nous cherchons à lui montrer dans quels rapports constants de cause et d'effet cet objet se trouve vis-à-vis de son entourage. Nous avons la confiance de persuader autrui par ce moyen ; car nous sommes certains que la loi naturelle est la condition de la réalité, et qu'elle a sa valeur universelle pour tout entendement. Il est donc possible de communiquer la vérité objective, parce qu'elle repose sur une loi éternelle, également valable pour toute intelligence. On ne peut pro-

céder de la même manière pour faire part d'une vérité subjective. Une conviction personnelle, en effet, n'a point sa raison d'être dans une loi éternelle, mais dans la force vitale d'un individu particulier. Or cette force n'est point éternelle, mais passagère comme lui. Si nous entreprenons de nous conquérir une place dans la société, notre confiance dans le succès a pour nous-mêmes une vérité subjective. Nous savons la force de nos résolutions, les moyens dont nous disposons pour les mener à bonne fin. Mais cette force peut diminuer chaque jour, les circonstances peuvent s'opposer à nos efforts, et nous jeter en fin de compte dans un irrémédiable découragement. Qu'en sera-t-il alors de notre ambition précédente? Nous n'y verrons plus, et personne n'y verra plus avec nous, qu'une illusion détruite par les faits. S'il ne pouvait en être autrement de la vérité subjective, elle ne serait jamais que le privilège de quelques favorisés. Il serait impossible d'en faire part, car elle risquerait à tout instant de se heurter aux lois universelles de la réalité objective.

Pour que la vérité subjective eût une valeur universelle et pour qu'elle fût susceptible d'être communiquée, elle devrait remplir deux conditions. Elle devrait être l'expression de la persuasion personnelle, non point d'un être passager, mais d'un être éternel. Elle devrait en second lieu posséder un contenu que la vérité objective, soit la science du réel, serait incapable de contredire. Admettons que nous ayons tous part à une vie éternelle : nous pourrions avoir des buts personnels communs en accord avec elle. Les espérances d'un homme mortel ne peuvent être universellement valables, parce que la mort de cet individu annule leur vérité subjective. Il en serait autrement de la persuasion personnelle d'un être éternel ; elle aurait une vérité éternelle comme la vie de cet être aurait une durée éternelle.

Pour remplir la seconde condition, la conviction personnelle devrait avoir pour objets des réalités étrangères au domaine de la vérité naturelle. Elle ne risquerait point alors d'être à tout moment contredite par celle-ci ; la vérité subjective court toujours ce danger lorsque la persuasion de l'individu a pour

objet le domaine de la réalité objective, ou lorsqu'il se contente de la simple croyance là où le savoir est possible. Il est vrai que nous nous mouvons toujours dans des espérances subjectives se rapportant aux réalités de ce monde. Mais l'expérience nous montre que ces espérances ne peuvent, dans la plupart des cas, être satisfaites dans ce monde. Qui vit dans les rêves est bientôt victime des circonstances.

Les résultats auxquels nous sommes parvenus terminent les considérations théoriques qui nous étaient nécessaires. Résumons-les brièvement. La vérité objective repose sur la loi naturelle. Les conceptions chrétiennes ne peuvent et ne veulent avoir aucune part à cette vérité objective. Le christianisme ne prétend qu'à la vérité subjective ; il ne veut exister que sous la forme de conviction personnelle. Nous venons enfin d'exposer les deux conditions nécessaires à la valeur universelle de la vérité subjective. Pour être universellement valable, celle-ci devrait être issue de la force vitale d'un être éternel ; elle devrait en second lieu être la connaissance de réalités situées hors du domaine de la réalité objective [1]. Ces deux con-

[1] On a accusé M. Herrmann de dualisme. M. Henry Appia (*La théologie naturelle et le neokantisme théologique*, 1886) a dit de sa théorie : « C'est renouveler en définitive la théorie d'Occam sur les deux vérités, et imposer à la pensée une contradiction principielle. » (P. 106.) Cette accusation est fausse ; les développements ci-dessus l'auront, croyons-nous, suffisamment montré. M. Herrmann rend attentif à la dualité de nos principes de connaissance et à la différence des deux réalités qu'ils perçoivent. Mais il ne défend point, comme le dit M. Appia, « de chercher à comprendre ce qu'il appelle la « réalité susceptible d'être vécue, » et à la mettre en rapport avec l'ensemble de nos autres connaissances. » (P. 106.) Il y a une conception qui donne à l'esprit humain l'unité du savoir et de la foi. M. Appia l'a très bien dit lui-même en exposant les idées de M. Herrmann : « Dans la conception chrétienne, c'est *ce qui doit être* (das Seinsollende), le royaume de Dieu, ou l'organisme des esprits moraux, qui est la suprême réalité, et la nature y est entièrement subordonnée: C'est dans cette subordination complète que se résout pour la foi l'opposition des deux termes. » (P. 54.) M. Herrmann ne prétend donc point que l'opposition de ces deux réalités soit insoluble en soi ; mais il affirme que le chrétien seul est capable de la résoudre. La science de la nature ne peut trouver la solution du dilemme, par la bonne raison que celui-ci n'existe pas pour elle. C'est ainsi qu'il faut comprendre certaines expres-

ditions sont étranges, la première surtout. Le christianisme, en tant que fait historique, prétend pourtant les remplir.

Il l'a prétendu dès le début de son apparition au milieu des pauvres et des humbles de cette terre. Selon la parole de Jésus[1], on doit naître de nouveau, recevoir une vie toute différente de la vie naturelle, pour voir le royaume de Dieu, c'est-à-dire pour être en état de saisir la vérité de la foi chrétienne. D'après le langage du Nouveau Testament, ceux qui ont acquis cette foi possèdent déjà présentement la vie éternelle [2]. Dieu leur révèle des choses qu'aucun œil n'a vues, qu'aucune oreille n'a entendues, et qui ne sont venues à la pensée d'aucun homme [3]. C'est dire à la fois que le chrétien ne peut comprendre la vérité des pensées de la foi que par la force d'une vie nouvelle, et que le monde auquel elles se rapportent est situé bien au delà de toute réalité susceptible d'être démontrée à l'homme naturel.

§ 6. La vie éternelle.

La vérité du christianisme reste donc incompréhensible à tout homme qui n'a point de part à la vie éternelle. Qu'est-ce que la vie éternelle ? Le Nouveau Testament ne nous en donne aucune définition. La signification doit donc pouvoir en être révélée à l'homme par les expériences que la vérité chrétienne produit en lui. Son sens ne peut d'ailleurs être difficile à saisir, puisque les simples et les ignorants doivent être capables de le faire.

sions de M. Herrmann, que M. Appia relève en passant et sans autres explications (Ibid. p. 68) : « Herrmann, écrit-il, prétend quelque part que l'on peut être à la fois matérialiste et chrétien. » M. H. Bois (*De la certitude chrétienne*, 1887, p. 326, note) s'en étonne avec raison, tout en citant les mêmes termes. Nous les prions l'un et l'autre de relire le passage duquel est tirée cette citation, peu fidèle en son isolement du contexte. (*Revue de théologie et de philosophie*, année 1884, article de M. Astié : *Du rôle de la métaphysique en théologie*, analyse de l'ouvrage de W. Herrmann, p. 434 seq.) Celui-ci explique suffisamment ce que le professeur de Marbourg a voulu dire.

[1] Jean III, 3.

[2] Jean V, 24 ; VI, 40 ; 1 Jean V, 11-13.

[3] 1 Cor. II, 9.

La vie éternelle est sans doute immortelle. Le Nouveau Testament promet à celui qui en possède les éléments constitutifs qu'il ne verra jamais la mort [1]. Il l'oppose fréquemment à celle-ci et la nomme vie véritable. L'existence terrestre en effet, dont chaque pas est un pas vers la mort, ne mérite pas ce nom.

La vie éternelle, en second lieu, est promise à l'homme. On pourrait donc, semble-t-il, la définir : l'immortalité de l'homme. Mais cette conclusion serait précipitée. En effet, si l'immortalité est un caractère de la vie éternelle, elle ne la constitue point. L'homme porte en lui une foule d'éléments qui ne peuvent durer toujours, et qui meurent nécessairement, même chez l'individu dont la participation à la vie éternelle est assurée. Prenons un exemple. Un homme trouve une satisfaction complète dans les jouissances sensibles et la poursuite de buts terrestres : il ne pourra vivre immortellement dans cette situation intérieure. Ces jouissances, qui constituent sa vie, ne peuvent durer à jamais ; une occupation comme celle d'augmenter sa fortune a nécessairement des limites. Admettons même que les conditions extérieures qui sont indispensables à l'apaisement de ces désirs matériels, pussent être renouvelées après la mort pour l'éternité : la capacité de jouir ne pourrait pas l'être et durer toujours. Un tel homme ne peut donc être immortel, 1° parce qu'il ne possède aucun contenu de vie susceptible d'immortalité, 2° parce qu'il n'est pas dans un milieu capable de nourrir une vie immortelle. La nature, en effet, qui procure à l'homme les moyens d'alimenter son existence terrestre, lui donne la mort par ces mêmes facteurs. En nous nous nourrissant elle absorbe nos forces. Chaque moment de la vie de l'organisme est le résultat et la cause de transformations, qui préparent la décomposition finale. Affirmer l'immortalité de cet organisme ne serait qu'affirmer l'immortalité d'éléments nécessairement périssables. Aussi longtemps donc qu'on ne connaît à l'homme un milieu d'existence différent de de celui d'ici-bas, il est absurde d'affirmer son immortalité.

La vie éternelle que promet le christianisme doit par consé-

[1] Jean VIII, 51.

quent posséder un contenu impérissable de vie. Il lui faut, en second lieu, un milieu capable de la nourrir sans cesse. La vie éternelle est donc bien vie immortelle; mais l'immortalité en est beaucoup moins l'élément principal que la conséquence nécessaire de son contenu. Enfin le croyant ne doit pas en attendre le don dans un avenir lointain. Il n'a le droit de compter sur un au delà que s'il possède la vie éternelle déjà sur cette terre, tout au moins dans ses débuts. Luther est pleinement d'accord avec le Nouveau Testament quand il dit à ce sujet : « Si je ne reçois pas la vie éternelle ici-bas, je ne la recevrai jamais. »

Ces conclusions, loin de résoudre la question, la rendent encore plus pressante. Qu'est-ce en effet que ce contenu impérissable de vie? Qu'est-ce que ce milieu capable de le nourrir? Surtout : Comment pouvons-nous parvenir à l'un et à l'autre? Existe-il une voie qui nous y conduise? Le christianisme répond affirmativement. Le chemin qui mène à la vie est difficile; la porte qui y donne accès est étroite.

§ 7. Le chemin de la vie éternelle.

Il doit nous conduire à la possession d'un contenu de vie duquel nous ne nous lassions jamais, mais dont la profondeur inépuisable puisse nous faire vivre éternellement. Nous n'y parvenons pas en nous abandonnant à ce qui nous est naturellement agréable et précieux. Nous l'obtenons à la seule condition de nous ployer sous un fardeau, que les hommes seuls entre toutes les créatures se voient imposer.

Il est un fardeau que nous portons en commun avec tous les êtres vivant dans ce monde. On le nomme généralement la destinée. Des lois immuables mesurent à chacun sa part de bonheur ou de malheur et jusqu'à la durée de sa vie. Celle-ci dépend de la loi naturelle, qui en détermine seule les conditions. La loi naturelle est éternelle. Tout ce qui vit ici-bas est par conséquent prisonnier dans l'organisme de la nature. Aucune force vitale, si vigoureuse qu'elle soit, ne peut en briser les limites. Désirer que l'ordre naturel n'existât pas équivau-

drait pour l'être vivant dans ce monde à souhaiter de ne point exister. Nous dépendons donc, avec tout ce qui nous entoure, d'une loi éternelle, et cela sans possibilité de révolte. Mais l'homme doit vouloir lui-même l'éternel, et en faire le contenu de sa vie, au lieu de le souffrir sous la forme d'une destinée. Il devient conscient de cette obligation dès qu'il perçoit la loi morale et en saisit la signification.

Pour qui veut être chrétien et avoir part à la vie éternelle, tout dépend de la compréhension de ce point. L'une des plus belles prophéties de l'évangile y trouve son accomplissement. Ce sont là les choses qui restent souvent cachées aux sages et aux intelligents, et que Dieu révèle aux petits et aux ignorants dans toute leur profondeur [1]. Les vérités morales, qui posent au penseur et au philosophe les problèmes les plus difficiles, peuvent être absolument claires aux cœurs simples. Aussi n'est-il point rare de voir le plus grand déréglement du jugement moral se faire jour dans les cercles cultivés de la société, tandis qu'un homme ignorant conçoit le bien de la façon la plus nette, avec sa signification pour tous les hommes.

Que sont donc les obligations morales et quel est leur sens? Telle est la question à laquelle nous avons maintenant à répondre.

Nous connaissons tous par une longue expérience une suite de préceptes qui nous deviennent fortement désagréables si nous les transgressons, et qui, si nous leur obéissons, nous procurent, au contraire, une satisfaction et une assurance remarquables. Nous devons tous nous avouer que nous avons manqué à la vérité dans tel ou tel cas; que nous avons menti, sinon directement, du moins indirectement; que nous nous sommes créé un avantage là où nous aurions dû avoir égard aux droits d'autrui; que l'impulsion de la convoitise nous a fait parfois dépasser les limites de l'ordre et de la discipline morale. Ces aveux, et maints autres, brûlent notre conscience. Ces actes, nous le sentons bien, constituent en nous un amoindrissement de vie, un dépérissement.

Ces préceptes nous ont été donnés par l'éducation. Nous

[1] Math. XI, 25.

avons toutefois acquis dès lors la maturité nécessaire pour en comprendre les droits. Ils s'expriment de façons fort diverses, mais ont tous au fond le même sens. Et ce sens caché de l'obligation morale, aucune tradition ne peut nous le révéler. Nous devons le découvrir nous-mêmes par l'activité morale, en expérimentant l'influence de ces obligations sur notre être intime.

Quand nous avons surmonté une tentation au prix de pénibles combats, nous nous sentons intérieurement fortifiés d'une façon toute particulière. Nous nous disons involontairement que nous venons de mettre le pied sur un terrain solide, que cette victoire nous a placés sur une base éternelle. Quand, engagés dans une contestation avec d'autres hommes, nous avons conscience de défendre contre eux les droits d'un principe moral, nous sommes portés par une assurance que nous n'éprouvons à ce point en aucune autre occasion. Nous savons en effet que notre cause, quelle que soit l'issue de la lutte actuelle, sera triomphante un jour, parce que ses droits sont éternels. Quand enfin, placés dans des circonstances données, nous nous rendons clairement compte du devoir que cette situation nous crée, ce devoir a toujours pour nous la signification suivante : il ne nous apparaît pas seulement comme l'expression de notre pensée et de notre volonté, mais encore comme l'expression de ce que tous les hommes doivent penser et vouloir dans toutes les circonstances possibles. Or ce quelque chose d'indépendant de toutes les circonstances possibles est évidemment éternel. Nous découvrons par conséquent sur cette voie le sens caché de l'obligation morale. Elle nous dit : Tu dois vouloir l'éternel et en faire le contenu de ta vie.

De pareilles expériences sont à la portée de tout homme qui veut être en relations morales avec Dieu et avec ses semblables. Mais on peut encore arriver d'une autre manière à discerner la signification de l'obligation morale. Celle-ci produit chez ceux qui reconnaissent ses droits un résultat des plus étonnants : elle les force à statuer la liberté de leur volonté. Toute obligation morale, avons-nous dit, exige de nous l'accomplissement du devoir, comme de quelque chose de nécessaire pour

tous les hommes et dans toutes les circonstances. Il ne nous est donc pas possible d'en reconnaître les droits et la valeur pour nous-mêmes, sans en conclure inévitablement que nous sommes libres. Car ce qui doit être fait dans tous les cas possibles ne peut l'être que par une volonté indépendante du milieu qui l'entoure, c'est-à-dire par une volonté libre. Mais dans le domaine de la nature, la dépendance de l'objet de son milieu est la condition de sa réalité. En affirmant donc la réalité de notre liberté, nous affirmons la réalité de quelque chose d'étranger à la nature. La liberté n'appartient pas à la réalité objective, mais à la réalité de quelque chose d'éternellement vivant. Cette idée de la liberté n'est point le résultat d'une observation méthodique du monde. Elle est la conclusion d'un jugement que nous portons sur nous-mêmes en suite de notre reconnaissance de la loi morale. La loi morale, pour autant que nous la jugeons vraie, nous révèle donc le caractère surnaturel et éternel de notre propre être.

Partout où les hommes ont commencé à former une société organisée, ce qu'ils ne peuvent faire sans avoir saisi d'une manière ou d'une autre l'idée du bien, ils croient à la liberté de la volonté. Ce fait est d'une grande valeur. Il prouve en effet que, même en dehors du christianisme, tous les hommes qui ne sont pas moralement enfants ou dégradés affirment la réalité du surnaturel. Certains philosophes nient la liberté ; mais leurs négations tendent d'ordinaire uniquement à prouver qu'elle ne peut être démontrée. Dans la pratique les déterministes se savent libres. Toute vie dans la société repose sur l'idée de liberté. La loi morale, sans laquelle il n'y a ni histoire, ni nation, ni famille, contraint l'homme à la poser.

Ces considérations ne sont point encore la solution du problème. En effet, la loi morale nous révèle notre liberté et la nécessité de donner à notre vie un contenu éternel, indépendant des circonstances naturelles. Mais lorsque nous voulons nous mettre à l'œuvre, elle ne nous est d'aucun secours. Elle ne serait capable de nous aider que si nous ne la connaissions pas seulement dans son caractère inconditionnel, mais si nous pouvions trouver notre joie dans ses ordres et dans leur ac-

complissement. Pour que le christianisme nous apporte réellement la vie éternelle, il faut donc qu'il nous procure cette joie-là. Il nous la donne, et nous aurons à le prouver. Mais nous devons auparavant nous rendre compte du fait suivant : c'est la religion chrétienne, seule et la première, qui a convaincu les hommes de leur incapacité totale à trouver par eux-mêmes leur joie dans le bien. Le christianisme leur a, par conséquent, montré d'une manière évidente qu'ils sont exclus de la vie éternelle, si du moins il n'existe pas pour eux de salut.

§ 8. L'exclusion de la vie éternelle.

Rien ne produit une émotion profonde et salutaire chez les dépravés comme la charité d'un vrai chrétien, qui se met en relation avec eux. On en a souvent fait la remarque. Le contact d'une personnalité morale et sereine leur révèle le degré de leur propre misère. La distance qui sépare un homme moral d'un homme corrompu peut parfois nous paraître immense. Elle n'est pourtant jamais comparable à l'abîme que le chrétien constate entre ses propres forces et ses devoirs. Plus la pureté morale d'un homme est grande, plus il sent l'impuissance de sa volonté devant une pareille tâche. Plus nous aspirons au bien, plus celui-ci s'élève au-dessus de nous.

Notre société moderne refuse avec amertume d'admettre cette vérité ; elle conteste toujours l'affirmation que le chrétien seul puisse vouloir le bien. Elle voit, en effet, dans cette prétention une offense à ce qu'elle se connaît de plus noble, à l'admiration enthousiaste qu'elle professe pour la grandeur morale. Elle sait d'ailleurs que beaucoup de soi-disant chrétiens ne remplissent point leurs devoirs. Nous n'en maintenons pas moins notre affirmation : aucun homme ne peut faire le bien par les seules forces de sa volonté. Pour le prouver, il nous faut connaître la signification chrétienne de la loi morale, l'expression chrétienne du bien. Toutes les obligations morales, nous l'avons vu, ont un même sens ; elles commandent à l'homme de détourner sa pensée de ce monde passager pour

vouloir ce qui est éternel. Incompréhensible pour qui ne connaît aucune lutte sérieuse avec le devoir, cette affirmation est confirmée par l'expérience de tous ceux qui se sont réellement mesurés avec lui. Mais nous pouvons la présenter sous une forme plus concrète, à la portée de tous.

Jésus nous a découvert le sens caché de l'obligation morale, en nous disant : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même [1]. » Disciples de Christ, nous sommes en état de le comprendre ; car nous savons mieux que toute autre chose à quel point nous nous aimons nous-mêmes. Nous connaissons tous l'impulsion irrésistible et insatiable qui nous pousse à fuir la douleur et à chercher le plaisir. Selon la parole de Jésus, le bonheur et le malheur de notre prochain doivent aussi puissamment nous impressionner que notre propre bonheur et notre propre malheur. Cet amour nous est ordonné à l'égard de tous ceux avec lesquels les circonstances nous mettent en rapport. Nous devons souffrir avec eux de leurs souffrances ; nous efforcer même de jouir de leurs joies, ce qui est beaucoup plus difficile. C'est alors seulement que nous accomplissons la loi de Christ et voulons réellement le bien.

Il est aisé de déduire de là le but moral suprême, l'idéal que l'obéissance à la loi morale doit réaliser parmi les hommes. Si ceux-ci arrivaient à se placer les uns vis-à-vis des autres dans les relations qu'ordonne cette parole du Seigneur, ils formeraient entre eux une communauté entièrement pénétrée d'amour réciproque. Ils vivraient dans des rapports de personne à personne, au sein desquels la crainte et la haine disparaîtraient devant la charité. Ce but final éternel de toutes choses, idéal constant de l'activité morale, nous montre en quoi consiste la bonté morale de la volonté ; il nous révèle l'essence du bien. Le bien moral est dans la joie que nous fait éprouver une pareille communion des hommes les uns avec les autres, et dans le désir de travailler à sa réalisation. Telle est la loi du Christ, la pensée essentielle de l'Evangile. On n'est pas chrétien si l'on n'est pas capable d'accomplir ce bien. On n'est à

[1] Math. XIX, 19 ; XXII, 39 ; Marc XII. 31.

plus forte raison pas chrétien, si l'on n'a pas saisi cette obligation comme le but final et l'expression parfaite de la loi morale éternelle s'adressant à notre volonté.

Jésus nous ordonne l'amour, ainsi compris, à l'égard de tout homme que les circonstances mettent en rapport avec nous. Nous devons chercher à nouer même avec le méchant des relations personnelles, dans lesquelles nous fassions sa joie et lui la nôtre. Nous ne savons pas si le péché ne recouvre pas en lui quelque bien, auquel notre charité pourra rendre la vie. Jésus nous commande cet amour même envers un ennemi. Nous devons savoir qu'il se rend plus malheureux qu'il ne nous rend malheureux nous-mêmes, qu'il a dès lors besoin de notre compassion et de notre secours.

L'homme, disions-nous, est incapable de vouloir le bien par ses propres forces. Après ce tableau de l'amour du prochain, cette affirmation paraîtra peut-être moins dénuée de vérité qu'on ne le dit généralement. Avant d'en donner la preuve, nous devons encore examiner une objection. D'où savez-vous, nous demandera-t-on sans doute, que le commandement de l'amour du prochain est l'expression parfaite et définitive du bien moral? A cette question les chrétiens répondent ordinairement qu'ils croient à la vérité de la parole de leur Maître, et que leur conscience leur en rend témoignage. Cette réponse est insuffisante. Ce n'est pas assez pour nous d'entrevoir la vérité du christianisme; il nous faut la connaître. Il nous faut être en état de comprendre et de prouver pourquoi le commandement du Christ est réellement l'expression pure du devoir dont la loi morale exige l'accomplissement en toutes circonstances.

Cette démonstration serait impossible, si nous connaissions seulement la loi morale comme les ordres d'une puissance supérieure, à laquelle nous devrions nous soumettre sans saisir ses droits. De pareils ordres, en effet, pourraient être innombrables. Ils ne se justifieraient pas devant notre conscience. Il nous serait donc impossible de les ramener à un commandement unique et déterminé, qui pût être envisagé comme la seule expression valable et nécessaire de l'obligation morale.

Mais la loi morale n'est point l'ordre incompréhensible d'un être tout-puissant. On ne lui obéit pas en se soumettant aveuglément à elle. Celui-là seul est capable de l'accomplir qui a conscience de ses droits éternels, ou qui tout au moins les entrevoit; les individus libres, personnels, sont seuls en état de faire le bien. Quand un certain nombre d'individus libres reconnaissent leur obligation de vouloir ce qui est inconditionnellement nécessaire, ce devoir a toujours pour eux la signification suivante : ils conçoivent que leur volonté et leur activité doivent être dominées par un but universellement valable, par un but dont tous les hommes sont obligés comme eux de se proposer l'accomplissement dans toutes les circonstances possibles. On s'imagine sans peine qu'un être tout-puissant eût pu prescrire un but quelconque à l'activité de l'homme. Mais un tel but n'aurait jamais une valeur universelle que par la violence de celui qui l'aurait imposé, et non point de par la volonté autonome d'êtres personnels. Si donc nous ne voulons réellement le bien qu'après en avoir reconnu librement la nécessité, la loi morale exige aussi que nous concevions librement la valeur universelle de son but. Qu'un ensemble d'individus tentent de concevoir ce but moral universel, ils ne peuvent raisonnablement le concevoir que dans leur communauté morale. Celle-ci seule, en effet, peut être leur but commun ; car elle seule peut être le but proposé à l'activité libre de chacun d'eux, dans toutes les circonstances. En tant donc que nous avons conscience de devoir nous fixer à nous-mêmes le but partout valable de notre activité, et de devoir le poursuivre librement, nous concevons ce but dans la communion morale d'êtres personnels.

Mais s'il en est ainsi, nous avons prouvé que le commandement chrétien de l'amour du prochain est l'expression la plus simple de la loi morale. Il n'existe, en effet, de communion de personne à personne que par l'amour réciproque, par lequel l'individu trouve sa joie dans le bonheur d'autrui au même degré que dans le sien propre. C'est donc bien la perfection morale que Jésus a prêchée aux hommes.

Nous sentons immédiatement la valeur éternelle du précepte

chrétien de l'amour du prochain. Nous sentons aussi qu'une vie passée dans une communion parfaite de personnes posséderait quelque chose d'inépuisable, capable de la nourrir éternellement. Cependant un sentiment n'est pas une certitude. Celle-ci nous est maintenant acquise ; car, nous venons de le montrer, l'idée d'une obligation universellement valable nous conduit à nous proposer le but même dont le commandement de l'amour du prochain exige de nous l'accomplissement.

Mais cette certitude ne nous donne point la force d'accomplir la loi morale et chrétienne. Plus au contraire son contenu nous devient évident, plus nous sommes forcés de nous avouer notre impuissance à lui obéir. Nous sommes bien en état de faire quelque bien aux hommes que les circonstances mettent en rapport avec nous. Mais le commandement du Christ nous prescrit bien davantage. Il nous ordonne de trouver notre joie dans la vie personnelle de tout homme avec lequel nous sommes en relations extérieures. Notre devoir n'est pas seulement la bienfaisance, mais l'amour ; non seulement des intentions de paix et d'équité à l'égard de nos semblables, mais une communion personnelle avec eux, dans laquelle leur bonheur devienne notre propre bonheur. Or aucun effort de volonté ne peut nous donner cet amour. Lorsqu'un homme nous est antipathique, nous blesse par sa manière d'être ou son activité, nous obéissons naturellement au désir de nous éloigner de lui. Nos résolutions sont impuissantes à nous amener à trouver notre joie dans nos relations avec lui. Nous sommes donc incapables de l'aimer ; car l'amour est essentiellement joie dans la vie personnelle du prochain. Si tels sont nos sentiments à l'égard de notre ennemi, pouvons-nous avoir plus d'amour pour ceux vers lesquels nous pousse une inclination naturelle ? Nullement. Avoir de l'affection pour les siens n'est pas encore les aimer. Cette affection n'est trop souvent que le désir de posséder à tel moment donné ce qui nous est utile ou agréable. Et quand ce qui nous attirait vers autrui disparaît ou devient habitude, ce soi-disant amour disparaît aussi. Un pareil penchant, variant dans ses objets, n'a rien de commun avec l'amour du prochain qu'exige la loi morale. D'ailleurs l'amour,

comme l'estime, ne se commande pas ; il est toujours éveillé par l'impression de la personnalité d'autrui. Nous voyons à ce seul fait que le commandement de Jésus est au-dessus de nos forces.

C'est dire qu'il nous est absolument impossible de nous donner à nous-mêmes un contenu de vie qui soit susceptible de durer éternellement, capable de remplir une vie éternelle.

(*A suivre.*)

LES ORIGINES DE L'APOCALYPSE

PAR

C. BRUSTON

M. le professeur A. Sabatier a publié récemment dans cette *Revue* une étude remarquable sur le problème des origines de l'Apocalypse. Après avoir fort bien réfuté l'opinion de M. Vischer, qui fait de l'Apocalypse un livre juif avec de nombreuses additions chrétiennes, après avoir montré, en particulier, que les trois premiers chapitres ne sauraient en aucune façon être séparés des suivants, M. Sabatier relève avec non moins de justesse les nombreuses incohérences que présente la seconde portion de ce livre, à partir du chapitre X. Ces incohérences avaient été, du reste, déjà signalées par M. Weizsäcker dans un ouvrage récent[1], et elles sont, en effet, si frappantes qu'elles ne sauraient manquer d'être remarquées par un lecteur tant soit peu attentif. M. Sabatier fait observer aussi que les prophéties sur plusieurs peuples annoncées à la fin du chapitre X ne peuvent être que celles des chapitres XI à XIII, XVII à XIX et quelques autres moins importantes, qui toutes se détachent facilement du contexte dans lequel elles se trouvent. Et il conclut (à peu près comme M. Weizsäcker) que le livre de l'Apocalypse se compose de deux éléments bien distincts et d'origine différente, dont l'un (les prophéties des chapitres XI-XIII, etc.) date de l'an 70 environ, tandis que l'autre est beaucoup plus récent.

[1] *Das apostol. Zeitalter*, 1886, p. 504 ss. Cf. aussi O. Pfleiderer, *Das Urchristenthum* (1887), p. 318 ss., et l'intéressante thèse de M. Henri Schœn sur l'*Origine de l'Apocalypse* (1887).

Cette idée, qui me paraît juste et féconde, est mêlée, chez MM. Weizsäcker et Sabatier, à deux opinions que je ne saurais accepter. Ils pensent que les prophéties des chapitres XI, XII, XIII, etc., sont indépendantes les unes des autres ; et M. Sabatier, adoptant, sur ce point seulement, les conclusions de M. Vischer, leur attribue une origine juive[1]. Nous essaierons de montrer que les morceaux qui se détachent facilement de la seconde partie de l'Apocalypse sont la suite naturelle les uns des autres et ont formé primitivement une première Apocalypse, qui a été plus tard encadrée dans la seconde, et que cette première Apocalypse, écrite avant la mort de Néron, a pour auteur un chrétien (peut-être un apôtre), aussi bien que la seconde.

Il faut d'abord déterminer avec précision, si on le peut, les éléments dont se composait le *petit livre* mentionné au chapitre X et qui sont dispersés dans les chapitres suivants. MM. Weizsäcker et Sabatier ont reconnu les principaux, mais ils me semblent en avoir méconnu quelques-uns, et M. Sabatier lui attribue un fragment important (XXI, 9-XXII, 5), qui ne me paraît pas pouvoir lui appartenir.

Essayons donc, à notre tour, de reconstituer cette première Apocalypse.

I

Résumé de la première Apocalypse.

L'ange du chapitre X a deux caractères bien distincts et joue, pour ainsi dire, un double rôle : il menace et rugit, et en même temps il tient à la main un livre ouvert.

Je pense, avec MM. Weizsäcker et Sabatier, qu'il y a là l'indice d'une double source. On pourrait reconstituer à peu près ainsi le début de celle qui parle du livre : « Je vis un ange descendant du ciel et ayant dans sa main un petit livre ouvert. Et une voix du ciel me dit : Va, prends le petit livre ouvert qui est dans la main de l'ange. Et j'allai vers l'ange, etc.

[1] M. O. Pfleiderer trouve aussi dans l'Apocalypse un grand nombre d'éléments juifs.

» Et l'on me dit : Il faut que tu prophétises sur maints peuples, nations, langues et rois. » (X, 1, 2 et 8 en partie ; 9-11 excepté πάλιν.)

Le rédacteur définitif de l'Apocalypse a dû faire là quelques modifications destinées à fondre en un seul deux textes différents. Ceux qui sont un peu au courant de la critique des livres historiques de l'Ancien Testament ne sauraient s'étonner beaucoup d'une telle supposition.

La première des prophéties annoncées à la fin de cette introduction est celle qui suit immédiatement et qui est relative à la conversion finale du peuple juif (XI, 1-13). Je ne crois pas qu'il y ait rien de judaïque dans cette prophétie. Inutile donc de supposer, avec MM. Vischer et Sabatier, que la mention de la crucifixion de Jésus-Christ (vers. 8) soit une addition du rédacteur.

Le reste du chapitre se rattache intimement à la portion précédente de l'Apocalypse, en particulier au chapitre IX et au début du chapitre X (vers. 1-7). Les vingt-quatre vieillards (vers. 16) sont ceux du chapitre IV. Ce fragment n'a donc rien à faire avec la série de prophéties que nous essayons de retrouver.

La seconde prophétie est naturellement celle des chapitres XII et XIII, relative à la naissance du Messie, à son enlèvement vers le trône de Dieu, à la défaite de Satan dans le ciel, aux persécutions qu'il suscite contre la mère du Messie, d'abord en Palestine, puis dans l'empire romain, par la Bête (l'empereur) et le faux prophète.

Ici, non plus, je ne crois pas qu'il y ait rien de judaïque dans cette description. Il n'est donc pas nécessaire de supposer que les membres de phrase qui renferment le nom de Jésus proviennent d'additions postérieures [1].

M. Sabatier n'attribue qu'une partie du chapitre XIV, les versets 6-20, à l'ancienne Apocalypse que nous essayons de

[1] Il se peut cependant que dans XIII, 8 : « Le livre de vie de l'Agneau immolé, » les mots *de l'Agneau immolé*, qui font allusion au chapitre V et qui rendent la phrase pesante, soient une addition du rédacteur final. Cf. XVII, 8 ; XX, 12, 15, où ils ne se trouvent pas.

reconstituer. Je le lui attribue en entier[1]. Il est, en effet, la suite naturelle des chapitres précédents. Les premiers versets, en particulier, se rattachent intimement à la fin du chapitre XIII. A ces millions d'hommes qui portent au front le signe de *la Bête*, le voyant oppose les cent quarante-quatre mille qui ont sur leur front le nom de l'*Agneau* et celui de son Père. Ce fait suffirait, à lui seul, à prouver que la série de prophéties qui commence au chapitre XI est d'un auteur chrétien, et non d'un juif, comme le suppose M. Sabatier[2].

L'ange qui annonce immédiatement après une *bonne nouvelle* (εὐαγγέλιον) éternelle à *tous* les habitants de la terre (vers. 6) n'a rien non plus de judaïque. Et pourtant M. Sabatier attribue ce texte (comme M. Vischer) au document qui débute par le livre ouvert.

Un autre ange annonce la ruine prochaine de *la grande Babylone*. Un autre dénonce un châtiment terrible à quiconque adore *la Bête et son image* (l'empereur romain et ses statues). — Cette allusion au chapitre XIII montre bien que ceci est du même auteur. — Une voix proclame, au contraire, bienheureux ceux qui meurent dans le Seigneur. Le Messie apparaît sur une nuée blanche, avec une couronne d'or et une faucille et il moissonne la terre, c'est-à-dire, à mon avis, qu'il recueille auprès de lui les âmes des justes[3], tandis qu'un ange vendange les grappes de la vigne de la terre et les jette dans la grande cuve de la colère de Dieu, ce qui n'a pas besoin d'explication.

Ici notre document devient plus difficile à reconstituer.

Les sept coupes paraissant être la suite naturelle des sept trompettes et des sept sceaux, en vertu du *schématisme* bien connu de l'Apocalypse, nous ne lui attribuerons naturellement ni XV, 1, 5-8, ni XVI, 1-12, 17-21 ; d'autant plus que c'est un

[1] Excepté les versets 2 et 3, à cause de la mention des quatre animaux et des vieillards.

[2] L'ἀρνίον (XIV, 1) forme une opposition naturelle et nécessaire au θηρίον de XIII, 1 ss. et à celui des versets 11 et suiv. (à l'empereur romain et au faux prophète).

[3] Cf. Marc IV, 26-29; Math. XIII, 24-30; IX, 37 et paral.; Jean IV, 35. C'est aussi l'opinion de Bengel, Storr, Hofmann, Ebrard, qui voit ici une idée analogue à 1 Thes. IV, 17, et Alford.

des quatre animaux décrits au chapitre IV qui donne aux sept anges les sept coupes d'or (XV, 7 [1]).

Mais le reste de ces deux chapitres nous paraît se rattacher aussi bien aux précédents que se détacher facilement du contexte. La description de la félicité céleste de ceux qui ont vaincu *la Bête et son image et le nombre de son nom* (XV, 2-4) est la suite naturelle de XIV, 13-16 ; et d'ailleurs cette allusion au chapitre XIII montre l'origine du morceau où elle se trouve.

De même, la mention du Dragon, de la Bête et du faux prophète montre que XVI, 13-16 est du même auteur que les chapitres XII et XIII. Trois esprits impurs sortis de la bouche de ces trois personnages persuadent aux rois de toute la terre de faire la guerre à Dieu et les rassemblent à Ar-Magédon [2].

Il faut y ajouter, je pense, la seconde partie du verset 19, qui prépare la prédiction de la grande Babylone, et qui fait double emploi avec la première.

Suit la description de la ruine de la grande Babylone (XVII-XIX, 3). Le rapport intime qui existe entre les chapitres XI, XIII et XVII ne permet pas de les attribuer à des auteurs différents. Il faut admettre seulement que le rédacteur a fait une légère addition au début du chapitre XVII pour le rattacher à la description précédente et qu'au lieu de : « Un des sept anges qui avaient les sept coupes, » le texte primitif portait simplement : « Un ange, » comme dans XVIII, 20. La mention de la Bête qui monte de l'abîme (XI, 7) montre aussi que les chapitres XI et XVII sont du même auteur.

C'est sur le chapitre XVII, on le sait, que se fonde l'opinion qui place la composition de l'Apocalypse sous le sixième empereur romain. Dans nos *Etudes sur l'Apocalypse* (1884), nous avons montré que le sixième empereur est Néron, et non Galba, parce qu'il faut compter les empereurs romains à partir de

[1] Il est vrai que cet épisode fait aussi allusion à la Bête et à son image (XVI, 2, 10), c'est-à-dire au chapitre XIII. J'en conclus que c'est une addition postérieure. Mais peu importe pour le moment. Il suffit de prouver que les sept coupes ne peuvent pas faire partie de notre document.

[2] Comme ce fragment se détache nettement du contexte, c'est une nouvelle preuve que l'épisode des sept coupes est étranger à la première Apocalypse.

Jules-César et non d'Auguste, et pour d'autres raisons. Dans notre pensée, cet argument conserve toute sa valeur pour la première Apocalypse ; mais il ne prouve rien pour la seconde, ni à plus forte raison pour la rédaction du livre sous sa forme définitive.

La mention des vingt-quatre vieillards et des quatre animaux ne permet pas d'attribuer à notre document les versets 4-10 du chapitre XIX. Mais les versets 11-21 et le chapitre XX tout entier me paraissent lui appartenir, pour plusieurs raisons.

D'abord la mention de la *Bête* et du *faux prophète* (XIX, 19, 20; XX, 4, 10). Ensuite, la Bête et les rois de la terre avec leurs armées sont rassemblés ici (XIX, 11-21), comme dans XVI, 13-16, et leur défaite par Jésus-Christ est la suite naturelle et nécessaire de ce texte. Il est à peine nécessaire de dire que cette fin du chapitre XIX et le chapitre XX forment un tout inséparable; et je ne comprends pas pourquoi M. Sabatier en a exclu la fin du chapitre XX (v. 11-15), où la mort et le Hadès sont jetés dans l'étang de feu, comme précédemment le diable (XX, 10) et la Bête et le faux prophète (XIX, 20). La comparaison de ces trois textes montre qu'ils sont la suite naturelle l'un de l'autre, et c'est détruire cette belle gradation que de supprimer le troisième. Voyez aussi ce qui est dit de la seconde mort (XX, 6, 14) et de la première résurrection (XX, 5, 6), qui suppose nécessairement la description ultérieure de la seconde (v. 11-15).

Or, quand on fait abstraction de ce morceau, on voit que ce qui précède se raccorde admirablement bien avec ce qui suit. Dans ce qui précède (XIX, 4-10), « les *noces* de l'Agneau sont venues et son *épouse* s'est préparée. » Dans ce qui suit (XXI, 1-8), « la ville sainte, une Jérusalem nouvelle, descend du ciel, *préparée comme une fiancée* (νύμφη) qui s'est parée pour son *époux*. » Il suffit d'enlever ce qui sépare ces deux textes pour en rétablir l'enchaînement, interrompu dans le texte actuel.

C'est ici que notre opinion s'écarte le plus de celle de M. Sabatier. Notre savant collègue attribue à cette première Apocalypse la description de la nouvelle Jérusalem (XXI, 9; XXII, 5), sous prétexte que cet oracle, qui représente la Jérusalem nou-

velle comme suzeraine de l'univers, fait pendant à celui de la chute de Rome (XVII, XVIII). Cet argument ne saurait contrebalancer les considérations suivantes, destinées à montrer que XXI, 9 et suivants est la suite de ce qui le précède immédiatement et non du chapitre XX. Il est clair, en effet, que cette description de la *fiancée* (νύμφη), de l'*épouse de l'Agneau* fait allusion à XXI, 2 et à XIX, 7 et suppose ces deux textes ; « la ville sainte, Jérusalem, descendant du ciel d'auprès de Dieu » (XXI, 10) est une simple répétition du verset 2. L'ange qui la montre au voyant est un des sept anges qui avaient les sept coupes pleines des sept dernières plaies (v. 9), ce qui suppose cette description des sept dernières plaies (XV, 1, 5-8 ; XVI, 1-12, 17-21), que M. Sabatier, pas plus que nous, n'attribue à l'Apocalypse ancienne. Enfin, le texte mystérieux XXII, 2 : « Les feuilles de l'arbre sont pour la *guérison* des nations, » fait peut-être allusion aux sept dernières *plaies*, aux cruelles *blessures* que les hommes avaient reçues lors de l'effusion des sept coupes.

Au reste, à la suite du jugement dernier, quand la terre et le ciel se sont enfuis (XX, 11), une telle description, où il est question, en outre, de *montagnes* (XXI, 10), de *nations*, de *rois de la terre* apportant ce qu'ils ont de plus précieux (v. 24-26 ; XXII, 2), etc., se comprend difficilement.

Pour ces diverses raisons nous affirmons, non que cette description de la nouvelle Jérusalem appartient à la seconde Apocalypse, mais qu'elle ne peut en tout cas être attribuée à la première.

Et comme la fin du livre (XXII, 6-21) est manifestement du même auteur que le début, il en résulte que le document qui commence au chapitre X s'arrête à la fin du chapitre XX, avec la description du jugement dernier. Que reste-t-il, en effet, à dire après cela ?

Il se compose d'une introduction (X, 8-11) et de deux prophéties principales, relatives l'une au judaïsme (XI, 1-13), l'autre à l'empire romain et au monde entier (XII-XIV, XV, 2-4 ; XVI, 13-16, 19 *b* ; XVII-XIX, 3 ; XIX, 11 ; XX).

Ces divers morceaux se suivent et s'enchaînent sans diffi-

culté ; il y est partout question du diable, de la Bête et du faux prophète, jamais des vingt-quatre vieillards ni des quatre animaux, ni en général de ce qui a été dit dans la première partie du livre[1].

II

Date, caractère chrétien et langue de la première Apocalypse.

Nous avons déjà fait observer que, d'après le chapitre XVII, cette première Apocalypse fut composée sous le sixième empereur romain, c'est-à-dire avant la mort de Néron, car les Anciens considéraient avec raison Jules César comme le fondateur de l'empire, et l'allusion fort claire à sa mort, dans XIII, 3, où il est représenté sous l'image d'une des têtes du monstre frappée à mort (ἐσφαγμένην εἰς θάνατον), — il s'agit naturellement de la première, et non de la cinquième ou sixième, — montre que l'auteur partageait à cet égard l'opinion générale de son temps. Inutile de répéter ici ce que nous avons exposé en détail dans nos *Etudes sur l'Apocalypse*.

La vision du chapitre XI suppose simplement que le temple de Jérusalem était encore debout ; elle ne suppose pas nécessairement que la guerre dans laquelle il devait périr eût déjà éclaté.

Quant à l'auteur, il est clair que c'était un chrétien, et non un juif, comme le pense M. Sabatier, qui, pour maintenir son hypothèse, est obligé à tout instant d'admettre, comme M. Vischer, des interpolations postérieures. Je sais bien qu'avec beaucoup d'interprètes il croit apercevoir toute sorte d'idées juives, dans les morceaux qu'il attribue au *petit livre*. Mais il s'agit de savoir si les interprétations qu'il adopte sont bonnes. Ainsi, il pense que le premier de ces oracles, XI, 1-13, « repose

[1] Excepté XIV, 3. Mais les v. 2 et 3 se détachent facilement du contexte et peuvent être considérés comme la suite de XI, 15-19. Le rédacteur final aura ajouté la fin du v. 3 (si ce n'est les 144 000, etc.), d'après les v. 1 et 4, peut-être à cause de XV, 3, où les rachetés chantent le cantique de Moïse et celui de l'Agneau. Ou bien ces mots font allusion au chap. VII.

sur la foi juive que dans la catastrophe qui s'approche (la ruine de Jérusalem), le temple, l'autel et les fidèles réunis dans le temple seront épargnés; » or, ajoute-t-il, « il n'est pas admissible que les chrétiens aient oublié la prophétie de Jésus sur la destruction inévitable du temple, qui est directement contraire à celle-ci. » Assurément, mais qu'est-ce qui prouve que cette interprétation soit fondée? De quel droit, dans un livre si manifestement symbolique partout ailleurs, préfère-t-on ici l'interprétation littérale, qui fait dire à l'auteur non seulement une chose contraire à l'enseignement de Jésus, mais de véritables non-sens [1].

M. Sabatier identifie aussi les deux témoins dont il est question dans cette même prophétie et qu'il nomme je ne sais pourquoi (comme M. Vischer) les deux précurseurs du Messie, avec Moïse et Elie. Mais cette explication, pour être très répandue, n'en est pas meilleure. L'auteur nous enseigne lui-même qui sont ces deux témoins. « Ce sont, dit-il, les deux oliviers et les deux flambeaux qui se tiennent devant le Seigneur de la terre. » Tout le monde sait que ces mots font allusion à une célèbre prophétie de Zacharie (IV). Qu'on nous montre que Zacharie a voulu désigner par ces deux images Moïse et Elie ou deux individus quelconques. Tant qu'on n'a pas même entrepris cette démonstration, dont il est facile de voir l'impossibilité, comment peut-on s'imaginer avoir compris la pensée de l'Apocalypse?

Mais il y a plus. Cet oracle annonce manifestement la conversion du peuple juif à la suite de grandes calamités. Cet espoir concorde parfaitement avec celui de Jésus et de saint

[1] Voy. la seconde de mes *Etudes sur l'Apocalypse* et un article remarquable de M. Beyschlag sur l'Apocalypse dans les *Theol. Studien und Kritiken* (1888, p. 104 et suiv.). — Le temple représente la religion juive, et Jérusalem le peuple juif. De cette religion il ne restera que la portion essentielle, le ναος; le reste, la portion cérémonielle, représentée par le parvis extérieur, où se trouvait *l'autel des sacrifices*, est voué à la destruction. Cf. l'épître aux Hébreux. Le peuple juif sera subjugué par les païens; mais, grâce aux efforts des deux témoins de Dieu (le sacerdoce et le prophétisme chrétiens) et sous le coup des châtiments divins, la plus grande partie du peuple finira par se convertir.

Paul. Se représente-t-on, au contraire, un vrai Juif, un Juif de la guerre de l'indépendance, prédisant la conversion future de son peuple[1] ?

Rien absolument ne porte à penser que ce premier oracle soit d'un juif; il y a, au contraire, de fortes raison de croire qu'il est d'un chrétien. Il est donc arbitraire d'en effacer l'allusion à la crucifixion de Jésus-Christ (v. 8).

J'en dis autant du second morceau (XII, 1-18), qui n'est que le début de la seconde prophétie et qui est inséparable des chapitres XIII et XIV, XVII et XVIII, etc. M. Sabatier croit cet oracle, juif, « parce que le Messie annoncé est le Messie sans la croix. Il est le fils de la théocratie d'Israël, dit-il, et, *au moment de sa naissance sur la terre*, il est enlevé au ciel pour échapper à la mort et au dragon, pour croître (?!) paisible dans le ciel avec les anges, jusqu'à ce qu'étant homme fait (!), il redescende en triomphateur sur la terre[2]. » En conséquence, retranchons aux versets 11 et 17 les membres de phrase où paraît le nom de Jésus et il n'y aura plus d'obstacle à cette interprétation judaïque.

Est-ce bien sûr ? De ce qu'il n'est pas question de la mort du Christ dans ce tableau symbolique et nécessairement rapide de sa naissance et de sa glorification, est-on en droit de conclure que l'auteur l'ignore ? Les souffrances de Jésus ne sont-elles pas suffisamment indiquées par la puissance du dragon qui veut le dévorer ? Où voit-on qu'il ait été enlevé au ciel *au moment de sa naissance ?* Le texte ne dit rien de pareil. Que signifient dans cette interprétation la fuite de la femme (Israël) au désert, où elle est nourrie pendant mille deux cent soixante jours, la persécution du Dragon, le fleuve qu'il vomit après elle pour l'engloutir, la délivrance de la femme, le départ du dragon pour aller faire la guerre aux autres de ses enfants répandus dans l'empire romain ? Tout cela est comparativement facile à expliquer au point de vue chrétien ; qu'on essaie de l'expliquer au point de vue juif sans tomber dans les fantas-

[1] C'est ce que M. Bovon a fort bien vu. *Revue de théologie*, 1887, p. 337, note 4.

[2] Cette idée a été empruntée, comme plusieurs autres, à M. Vischer.

magories les plus invraisemblables même pour le rabbin le plus borné[1].

[1] Cf. mes *Etudes sur l'Apocalypse* et l'article de M. Beyschlag, p. 106 et suiv. : « Les Juifs attendaient un Messie qui demeurerait avec eux, les délivrerait de toute détresse et les conduirait à la gloire (terrestre); ils n'attendaient pas qu'à peine né il disparût et abandonnât son peuple à la persécution. » — « La rapidité avec laquelle l'auteur passe sur la vie terrestre du Messie provient de ce que ce n'est pas encore lui, mais sa mère (la théocratie idéale, le royaume de Dieu) qui est ici la figure principale. » — « Mais la mort de Jésus n'est nullement passée sous silence : seulement le critique (M. Vischer) ne l'a pas reconnue sous la forme symbolique dont elle est enveloppée. Le combat entre Michael et le dragon est l'enveloppe poétique d'une idée chrétienne, comme le montrent les cris de triomphe dont cet événement est suivi (v. 10 et ss.). Car jusque-là le dragon avait une place dans le ciel, devant Dieu, auprès de qui « il pou- » vait accuser jour et nuit » (cf. Job II; Zach. III) les « frères » des anges, les hommes pieux. Depuis lors il l'a perdue, il ne peut plus accuser les hommes. Pourquoi? C'est ce qu'indique le verset suivant : « Ils l'ont vaincu » par le sang de l'Agneau, » etc. Si le sang de l'Agneau a donné aux martyrs la force de vaincre, ce même sang doit avoir d'abord vaincu Satan... Une victoire décisive a été remportée sur le mal par la mort de Christ, au nom de l'humanité,... de sorte que ceux qui entrent dans la communion de cette mort sont maintenant justifiés dans le ciel et peuvent sur terre vaincre la puissance du mal. C'est ce que l'auteur de l'Apocalypse a exprimé par une image qui rappelle Jean XII, 31 et 32;... il pouvait en parler ainsi au figuré et brièvement, parce que cette idée était familière à ses lecteurs... » — Quant à la fuite de la femme au désert (où elle est à l'abri des poursuites du dragon), elle représente la protection dont le royaume de Dieu, l'Eglise est l'objet de la part de Dieu entre la première et la seconde apparition du Messie.

Qu'il me soit permis, à cette occasion, d'apporter une correction assez importante à ce que j'ai dit sur ce sujet dans mes *Etudes sur l'Apocalypse*, p. 21 et suiv. Je crois maintenant, avec la plupart des commentateurs, que les trois ans et demi mentionnés quatre fois (XI, 2; XII, 6, 14; XIII, 5) sont identiques et ne désignent pas, comme je l'avais cru d'abord, des périodes différentes. C'est un chiffre symbolique, qui représente la *courte durée* (ὀλίγον καιρόν, XII, 12) qui s'étend de la première à la seconde venue de J.-C. Dans le premier de ces textes il est appliqué à la durée de l'écrasement de Jérusalem ou du judaïsme par les païens; dans les deux suivants, à la période pendant laquelle l'Eglise persécutée est mise à l'abri des attaques du dragon; enfin dans le dernier, à la durée de la puissance de l'empire romain jusqu'au moment où il est vaincu par J.-C. (Je n'admets plus qu'il s'agisse là spécialement de Caligula et de la durée de son règne;

Mais continuons. Nous avons dit que le chapitre XIII est la suite nécessaire du chapitre XII. Pour soutenir que tout cela est l'œuvre d'un Juif, il faut encore retrancher « l'agneau immolé, » au verset 8, et le verset 9 : « Si quelqu'un a des oreilles, qu'il entende, » qui rappelle trop clairement la formule finale des paraboles de Jésus-Christ. Et pourtant cet

il est plus naturel que les deux ἐδόθη αὐτῷ (XIII, 5) aient le même sens.)

Or, ces trois périodes sont essentiellement identiques. C'est par l'empire romain que le judaïsme a été écrasé (chap. XI), et c'est pendant toute sa durée que l'Eglise persécutée fut protégée de Dieu. (Chap. XII.)

On pourrait objecter que l'empire romain a commencé, avec Jules-César (ou avec Auguste, peu importe ici), avant la fondation de l'Eglise. Mais il faut considérer d'abord qu'on ne doit pas attendre du langage symbolique ou de la poésie une précision mathématique, ensuite que les quarante-deux mois (trois ans et demi) accordés à l'empire romain ne partent pas du jour de sa fondation, mais du moment où le dragon, tombé du ciel et désespérant de détruire la femme (l'Eglise), lui a communiqué sa puissance.

Les quatre chiffres identiques représentent donc bien essentiellement la même période, celle qui s'étend de la mort de J.-C. à son triomphe sur l'empire romain.

Pendant ce temps, la ville sainte (= le judaïsme) est écrasée (πατήσουσι, XI, 2) ; le culte cérémoniel est détruit, mais le culte spirituel et vrai subsiste (dans l'Eglise chrétienne), v. 1.

L'Eglise est opprimée aussi dans la personne de ses enfants (XII, 17), mais elle échappe miraculeusement aux persécutions dont elle est l'objet (XII, 6, 13-16) ; Dieu la protège, elle se perpétue et grandit (τρέφεται), jusqu'à ce que J.-C. apparaît (spirituellement), détruit ses persécuteurs (l'empire romain et le faux prophète), réduit le dragon à l'impuissance pour mille ans, c'est-à-dire pour longtemps, et donne la victoire à son Eglise.

Peu avant ce dernier événement, l'empire romain périt momentanément avec le septième empereur, mais il ressuscite bientôt dans la personne d'un huitième et dernier empereur (l'antéchrist), qui excite contre l'Eglise une persécution plus violente et plus générale que les précédentes. Les deux *flambeaux* de l'Eglise (le sacerdoce et le prophétisme ; nous dirions aujourd'hui le pastorat et l'apostolat ou la mission : le *Culte* et la *Parole*) sont éteints ; ceux qui en étaient les porteurs sont mis à mort ; mais bientôt ils ressuscitent (au figuré. Chap. XI). L'antéchrist et ses acolytes sont vaincus par J.-C. (chap. XIX) ; une partie des Juifs périssent dans la catastrophe, mais les autres, *la plupart* (les neuf dixièmes), se convertissent. (XI, 13.)

avertissement est tout naturel devant le verset 10 et lui est même à peu près indispensable.

Admettons encore cette addition ! Mais comment méconnaître le rapport qui existe entre le chapitre XIII et le chapitre XIV. Ce tableau des cent quarante-quatre mille rachetés qui ont le nom de l'Agneau et celui de son Père écrit sur leurs fronts (XIV, 1, 4, 5) n'est-il pas le pendant nécessaire du tableau des multitudes païennes qui portent au front le nom de la bête ? Ici il est impossible de recourir au subterfuge d'une addition postérieure.

L'Evangile éternel (v. 6) ne peut pas davantage provenir d'un Juif. Jésus est mentionné au verset 12 ; et quoique le nom de Fils de l'homme appliqué au Messie provienne de Daniel (VII), ce *Fils de l'homme* sur une *nuée blanche* avec une couronne d'or, qui moissonne ses élus avec une *faucille* (v. 14-16), ressemble infiniment plus à Jésus-Christ glorifié qu'au Messie juif. Les chapitres XII-XIV sont donc l'œuvre d'un chrétien et non d'un Juif.

Encore un indice de leur origine chrétienne. On a souvent remarqué les ressemblances qui existent entre l'Apocalypse et les évangiles et qui ne peuvent être que des imitations de la part de l'auteur ou des auteurs de l'Apocalypse. Il y a en particulier de nombreux points de contact entre elle et le discours eschatologique de Jésus-Christ. Remarquez aussi la formule qui termine les sept lettres aux Eglises d'Asie : « Que celui qui a des oreilles écoute ce que l'Esprit dit aux Eglises ! » et qui rappelle celle par laquelle Jésus termine plusieurs de ses paraboles : « Que celui qui a des oreilles pour ouïr entende ! » Eh bien, il y a une imitation du même genre au chapitre XII. La défaite de Satan et sa chute du ciel sur la terre (v. 7-9) ne rappelle-t-elle pas la parole grandiose de Jésus : « Je voyais Satan tombant du ciel comme un éclair[1] ? » Est-ce dans un esprit judaïque qu'une telle idée a pu naître ?...

L'oracle sur la ruine de Rome (XVII, XVIII), ne peut pas davantage être d'un Juif. Non seulement il y est question du sang des martyrs de Jésus (XVII, 6) ; non seulement le verset 14

[1] Luc X, 18.

parle de l'Agneau ; mais le chapitre XVIII mentionne les saints, *les apôtres* et les prophètes (v. 20), et il est difficile de croire que « le sang des prophètes et des saints et de tous ceux qui ont été tués sur la terre » (v. 24, cf. aussi XIX, 2), ne s'applique qu'aux Juifs, surtout dans un écrit composé après la grande persécution de l'an 64, qui fut dirigée contre les chrétiens, et non spécialement contre les Juifs [1].

Mais le plus étonnant, c'est que M. Sabatier attribue à un Juif la description du triomphe du Messie sur la Bête et le faux prophète (XIX, 11-21). En effet, dans ce passage, le Messie « a un nom écrit que nul ne connaît si ce n'est lui-même » (v. 12) ; et son nom est *la Parole de Dieu* (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, cf. Jean, I, 1). Cela ne ressemble guère au Messie juif. Il faudrait donc admettre encore ici une addition postérieure [2].

Enfin, dans le chapitre XX, qui se rattache intimement au morceau précédent, comme nous l'avons dit, il est question de ceux qui ont été décapités à cause de Jésus (v. 4) ; et si l'on voulait encore avoir recours à l'hypothèse, trop fréquemment invoquée, d'une interpolation, j'ajouterais que la mention du Christ (v. 4, 6) et l'idée d'une première résurrection ne permettent guère de songer à un auteur juif.

La première Apocalypse se révèle donc à nous depuis le commencement jusqu'à la fin comme l'œuvre d'un chrétien.

Elle fut écrite vers la fin du règne de Néron, entre l'an 64 et l'an 68 à la suite de la grande persécution de Néron contre les chrétiens.

Quel en fut l'auteur ? Nous l'ignorons, puisque le début et la fin du livre de l'Apocalypse, où se trouve le nom de Jean, appartiennent à un écrit différent.

Il me paraît vraisemblable qu'elle fut écrite en hébreu, car 1° la signification symbolique du nom d'*Armagedon* (הַר ou עֵר מְגִדּוֹן XVI, 16, cf. Zach. XII, 11), qui n'est pas traduit en grec, ne pouvait être comprise que de lecteurs sachant l'hébreu,

[1] C'est aussi ce que dit fort bien M. Bovon, article cité, p. 353.

[2] C'est ce que fait implicitement M. Sabatier ; car en terminant il mentionne le nom de *Logos* donné à J.-C. parmi les traits distinctifs de la seconde Apocalypse. Mais il ne s'est pas expliqué clairement sur ce point.

(ἑβραϊστι est alors naturellement une addition du traducteur). 2° il est naturel qu'un auteur qui propose une énigme à ses lecteurs, la propose dans la langue dont il se sert et non dans une langue étrangère. Or, le chiffre 666 ne s'explique d'une manière satisfaisante que par le nom hébreu נמרד בן כש, Nemrod fils de Koush[1]. Le chapitre XIII et tout ce qui s'y rattache étaient donc primitivement écrits en hébreu.

On adressait jusqu'ici à ceux qui cherchent le mot de l'énigme en employant l'alphabet hébreu une objection très spécieuse et à laquelle ils n'avaient pas répondu d'une manière satisfaisante. On leur disait : « Comment voulez-vous qu'un auteur écrivant en grec ait proposé à ses lecteurs une énigme dont le mot serait hébreu? » Et nous ne savions trop que répondre, car la mention fréquente de l'alpha et de l'oméga dans l'Apocalypse nous semblait interdire de supposer que ce livre fût une traduction de l'hébreu. Mais puisque les textes qui parlent de l'alpha et de l'oméga ne font pas partie de la première Apocalypse, mais de la seconde, rien ne nous empêche maintenant de supposer que la première fut écrite en hébreu. Les imitations de l'Ancien Testament et les hébraïsmes y sont d'ailleurs assez nombreux pour qu'une telle origine n'ait rien d'invraisemblable.

III

La seconde Apocalypse et les additions.

Essayons maintenant de reconstituer la seconde Apocalypse, celle dans laquelle la première est en quelque sorte encadrée.

Elle embrasse d'abord les neuf premiers chapitres, dont le contenu n'a pas besoin d'être résumé. Rappelons seulement qu'à la suite des sept épîtres et de l'ouverture des sept sceaux viennent les sept trompettes, amenant sur les hommes les plus effroyables calamités. Le chapitre IX s'achève avec la sixième trompette.

[1] Vitringa place en première ligne le nom de Nemrod, le fondateur de Babylone, parmi ceux auxquels on pourrait penser pour trouver l'explication du chiffre 666. Il est clair que si, avec ce nom, il avait vu la possibilité d'obtenir ce chiffre, il n'en aurait pas cherché d'autre.

Là-dessus un ange puissant descend du ciel, pose un pied sur la mer, l'autre sur la terre et crie comme un lion rugit. Les sept tonnerres éclatent. L'ange jure qu'il n'y aura plus de temps, c'est-à-dire plus de *délai*, mais que quand la septième trompette sonnera, le mystère de Dieu annoncé aux prophètes s'accomplira (X, 1-7). Nous sommes donc à la fin du drame apocalyptique.

En effet, le septième ange sonne de la trompette et de grandes voix crient dans le ciel : « La royauté du monde *est devenue* (ἐγένετο) de notre Seigneur et de son Christ et il régnera aux siècles des siècles. » Les vingt-quatre vieillards se prosternent et rendent grâces à Dieu de ce que le temps *est venu* (ἦλθεν) où les fidèles vont recevoir leur récompense et les méchants être détruits. Le temple de Dieu s'ouvre dans le ciel, et l'arche de l'alliance apparaît (XI, 14-19).

Nous avons naturellement fait abstraction de X, 8; XI, 13, que nous avons attribué à la première Apocalypse. Nous passons, pour la même raison, par-dessus les chapitres XII et XIII, et nous trouvons au commencement du chapitre XIV un fragment où la mention du *trône*, des quatre *animaux* et des *vieillards* décèle la seconde Apocalypse (XIV, 2, 3) et qui se rattache fort bien au précédent : Des sons de harpe et des chants (de joie et de reconnaissance) retentissent devant le trône et devant les quatre animaux et les vieillards.

Le grand drame touche donc à son terme. Quel n'est pas notre étonnement au chapitre XV, en voyant que tout recommence ! Comme si les hommes n'avaient pas été assez châtiés par les calamités qui ont suivi les sept trompettes, comme si l'ange du chapitre X n'avait pas déclaré que tout serait fini avec la septième, voici encore sept nouvelles plaies, les dernières, amenées par l'effusion des sept coupes (XV, 1, 5-8; XVI, 1-12; 17-21). Et ce qui ajoute encore à notre étonnement, c'est que ces sept calamités ne sont, après tout, qu'un faible reflet des calamités antérieures.

Mais supprimez cet intermède étonnant, et faites abstraction des chapitres XVII et XVIII, que nous avons attribués à la première Apocalypse. Alors vous tombez sur un texte où il est

question, comme précédemment, des vingt-quatre vieillards et des quatre animaux, et d'une grande foule qui continue à rendre grâces à Dieu de ce qu'il est devenu roi (ἐβασίλευσε, cf. XI, 15) et qui se réjouit de ce que les noces de l'Agneau sont venues (ἦλθεν : XIX, 4-10 ; cf. XI, 18).

En présence de pareils faits, il me semble difficile de douter que les sept coupes soient une addition postérieure. Ce qui me confirme dans cette pensée, c'est qu'il y est question deux fois de la Bête (XVI, 2, 10) et que cependant il nous a été impossible de les attribuer à la première Apocalypse. J'en conclus que, en combinant la première Apocalypse avec la seconde, le rédacteur définitif a jugé bon d'ajouter l'épisode des sept coupes. Il n'est pas étonnant dès lors qu'il en ait emprunté les principaux éléments aux deux écrits originaux qu'il avait entrepris de fondre en un seul[1].

Continuons donc le résumé de la seconde Apocalypse. Nous avons déjà fait observer qu'en faisant abstraction du dernier fragment de la première (XIX, 11 à XX), on obtient un enchaînement d'idées aussi satisfaisant que possible. Dans XIX, 4-10, les *noces* de l'Agneau sont venues, et dans XXI, 1-8 la Jérusalem nouvelle descend du ciel, préparée comme une *épouse* qui s'est parée pour son *époux*. « Une grande voix venant du *trône* dit : Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes ! il habitera avec eux,... la mort ne sera plus, etc. Et celui qui était assis sur le *trône* dit : Voici, je vais faire tout nouveau... C'en est fait (γέγοναν)... Celui qui vaincra héritera ces choses ; je serai son Dieu et il sera mon fils, » etc.

Que peut-on dire de plus ? Rien, évidemment. Aussi, nous comprenons fort bien et nous partageons l'étonnement de M. Sabatier « lorsqu'au verset 9 un des sept anges reparaît et se représente au voyant pour lui dire : « Viens, et je te mon-

[1] Comme il a emprunté la Bête au chapitre XIII, il a pris aussi les quatre animaux (XV, 7) au chapitre IV ; cf. VI, 1. Les sept coupes de la colère de Dieu sont le développement de XIV, 10, comme la description de la Jérusalem nouvelle (XXI, 9 ss.) est le développement de XXI, 2. On dirait que le compilateur a eu à cœur de développer un thème de chacun des deux livres qu'il a combinés.

» trerai la fiancée, l'épouse de l'Agneau. » — « Le voyant, ajoute M. Sabatier, pourrait lui répondre : Mais je l'ai déjà vue ; tu arrives trop tard ! » Et il en conclut, avec raison selon moi, que ce nouvel oracle (XXI, 9 à XXII, 5) est une addition postérieure. Il a eu tort seulement de le rattacher à la première Apocalypse, comme nous l'avons montré plus haut. Je le considère, ainsi que les sept coupes, comme une addition du rédacteur définitif. Ce qui me suggère cette opinion, c'est d'abord le début : « *Un des sept anges qui avaient les sept coupes pleines des sept dernières plaies* vint et me dit, » etc. C'est, ensuite, que l'auteur de ce morceau a connu et imité le précédent ; car « la fiancée, l'épouse de l'Agneau, la ville sainte, Jérusalem, descendant du ciel d'auprès de Dieu » sont évidemment la répétition du verset 2 et de XIX, 7. C'est enfin que l'image : « Son nom sera sur leurs fronts » (XXII, 4) doit avoir été empruntée à XIV, 1 et à VII, 3, 4, comme le symbole de la Bête (XVI, 2, 10) de son image, de son trône, etc., ont été empruntés au chapitre XIII.

On pourrait nous objecter le rapport intime qui existe entre cette description et certains textes de la seconde Apocalypse et soutenir que II, 7, 11, qui parlent de l'arbre de vie et de la seconde mort, font allusion à XXII, 2 et à XX, 14, de sorte que ces divers textes sont d'un seul et même auteur. A cela nous répondrions que l'idée de l'arbre de vie n'est pas précisément la même dans les deux textes en question. D'après le premier, il est « dans le paradis de mon Dieu, » c'est-à-dire dans le ciel, tandis que d'après le dernier il est sur la terre, dans la nouvelle Jérusalem. Je suis plutôt disposé à penser que c'est le dernier rédacteur qui a emprunté à II, 7 l'idée de l'arbre de vie, comme il a pris à XXI, 2 l'idée de la Jérusalem nouvelle, pour les développer l'un et l'autre à l'aide de la vision d'Ezéchiel. Quant à II, 11 (seconde mort), il peut faire allusion à XXI, 8, et non à XX, 14. L'auteur de la seconde Apocalypse semble avoir emprunté cette expression, comme plusieurs autres (par exemple, l'étang de feu et de soufre, XXI, 8) à la première. (Cf. XIX, 20 ; XX, 10, 14 ; XIV, 10[1].)

[1] L'*Agneau debout* (ἀρνίον ἑστηκός V, 6) provient vraisemblablement de

Nous ne pouvons admettre non plus que cette description ait pour auteur un Juif. Non seulement le nom de l'Agneau s'y trouve trop souvent (XXI, 9, 14, 23 ; XXII, 1, 3) pour qu'il soit facile d'admettre tant d'interpolations ; mais le seul fait que cette description suppose les prophéties antérieures suffit à réfuter cette opinion.

Quoi qu'il en soit, ce morceau ne ferait qu'embarrasser la marche de la seconde Apocalypse. La suite naturelle de XXI, 1-8, c'est XXII, 6 jusqu'à la fin. Cette conclusion est manifestement du même auteur que le début. Dans l'un et l'autre, l'auteur se nomme Jean.

Mais il faut probablement en retrancher les versets 14 et 15 et l'adjuration (v. 18, 19), qui semblent mieux convenir à un compilateur qu'à un auteur original et qui font allusion à l'arbre de vie et à la cité sainte décrits dans XXI, 9 à XXII, 5.

Le titre du livre (v. 1-3) est vraisemblablement aussi du rédacteur final, car la manière dont il y est parlé de Jean se comprend beaucoup plus facilement dans cette supposition[1].

La seconde Apocalypse se composait de deux parties : les lettres (I, 4-III) et les visions (IV-IX ; X, 1, 2 *b*-7 ; XI, 14-19 ; XIV, 2, 3 ; XIX, 4-10 ; XXI, 1-8), et d'un épilogue (XXII, 8-13, 16, 17, 20, 21). Jean, à Patmos, entend une grande voix, il se retourne et voit Jésus, qui lui ordonne d'écrire aux sept Eglises d'Asie. Puis la même voix (celle d'un ange) lui ordonne de monter au ciel, où il voit la gloire de Dieu, le livre scellé de sept sceaux, l'ouverture successive de ces sept sceaux, suivie des sept trompettes. La dernière amène le triomphe de Dieu et de son Christ, les noces de l'Agneau et de son Eglise, la nou-

XIV, 1, où ce participe se comprend beaucoup mieux. (cf. aussi XII, 11 ; XIV, 4, 10, etc.) ; le grand tremblement de terre (VI, 12), de XI, 13 ; les 144000 (VII, 1-8), de XIV, 1 ; la mer de verre (IV, 6), de XV, 2 ; monte ici (IV, 1), de XI, 12 ; la description I, 13-16 peut être un développement de XIX, 12-16, comme aussi II, 17 peut être emprunté à XIX, 12 (nom que nul ne connaît). Le fait est que l'épée aiguë se comprend bien mieux au chap. XIX qu'au chap. I. Remarquez aussi que dans XV, 2, il est parlé d'*une* mer de verre, comme s'il n'en avait pas été question auparavant. Preuve que ce texte appartient à un autre chap. IV.

[1] Le v. 1 est emprunté à XXII, 16, etc., et le v. 2 au v. 9.

velle Jérusalem. Après avoir vu et entendu ces choses, Jean se prosterne aux pieds de l'ange qui les lui a montrées ; mais celui-ci le relève. L'unité de ce livre ainsi reconstitué n'est-elle pas évidente ?

IV

Date, auteur et langue de la seconde Apocalypse.

Cette seconde Apocalypse dut être composée assez longtemps après la première. Les lettres aux sept Eglises d'Asie supposent un développement du christianisme plus grand que celui qu'il pouvait avoir vers l'an 68. Et la plainte des martyrs : « Jusques à quand, Seigneur, ne vengeras-tu pas notre sang ? » (VI, 10) se comprend beaucoup plus aisément vers la fin du Ier siècle que trois ou quatre ans seulement après la persécution de Néron [1].

Dans notre supposition, il ne sera plus étonnant que la description de la nouvelle Jérusalem parle des douze apôtres (XXI, 14) d'une manière qui ne permet guère de penser que l'auteur fût lui-même un des douze.

Mais on pourra toujours s'étonner que l'apôtre Jean ait vu les douze apôtres assis sur des trônes avec les douze chefs des tribus d'Israël (IV, 4, 10, etc.). Cet argument déjà ne permet guère d'attribuer la seconde Apocalypse au disciple bien-aimé du Seigneur. Mais il en est un autre qui ne me paraît pas moins décisif pour ceux qui admettent l'authenticité du quatrième Evangile et des épîtres de Jean. C'est celui qui résulte de la différence du style. Comment croire que le même auteur, à peu près au même moment de sa vie, vers la fin de sa carrière, ait produit des ouvrages aussi dissemblables à tant d'égards ? Tant qu'on pouvait admettre un intervalle de trente ans environ entre l'Apocalypse et les autres écrits de Jean, il n'était pas interdit d'attribuer l'Apocalypse à l'auteur de l'évangile et des épîtres. La différence d'âge permettait d'expliquer les différences de style et de genre littéraire. Mais maintenant que la seconde Apocalypse nous paraît postérieure de plusieurs années au moins à la première, nous ne voyons plus la

[1] Cf. Weizsäcker, *Apostol. Zeitalter*, p. 510, 521, 527 ss. et les livres des défenseurs de l'opinion traditionnelle.

possibilité de l'attribuer à l'apôtre sans compromettre gravement l'authenticité de l'évangile et des trois épîtres. La première seule pourrait avoir été composée par lui. Le fait est que c'est dans celle-là que Jésus-Christ est nommé *la Parole de Dieu* (XIX, 13 ; cf. Jean I, 1) et que le dragon (Satan) y joue un rôle qui rappelle la fréquente mention du diable dans le quatrième évangile et dans les épîtres de Jean.

Quant à la seconde, elle doit être de Jean le presbytre, bien connu par un passage célèbre de Papias, et ne put guère être composée qu'après la mort de Jean l'apôtre, car le voyant ne pouvait contempler les douze apôtres dans le ciel, assis sur des trônes et se prosternant devant Dieu et devant l'Agneau, que s'ils avaient déjà tous quitté la terre.

Il est vrai que d'après Irénée (II, 5, 22 ; III, 3, 4) l'apôtre Jean vécut jusqu'au temps de Trajan. Mais il l'a peut-être conclu simplement de ce que l'Apocalypse, qu'il lui attribue, datait de la fin du règne de Domitien. Si Jean était revenu de Patmos après la mort de Domitien, pour peu qu'il eût vécu après son retour, il ne pouvait guère être mort que sous le règne de Trajan. Il me paraît plus vraisemblable qu'il était mort depuis quelque temps lorsque Jean, l'auteur de la seconde Apocalypse, fut exilé à Patmos. Sinon, il faudrait admettre que la seconde Apocalypse ne fut écrite que sous le règne de Trajan, ce qui me semble beaucoup moins probable.

Elle dut être écrite en grec. La mention de l'alpha et de l'oméga ne permet guère de penser à une autre langue. L'argument allégué par M. Iselin en faveur d'un texte hébreu primitif[1] repose sur une base beaucoup trop chancelante pour prouver quoi que ce soit. Cet auteur admet que dans IX, 14 les quatre *anges* liés sur le grand fleuve Euphrate sont une faute de traduction, pour les quatre *rois*, par la raison que ce passage est reproduit sous cette forme dans une Apocalypse syriaque d'Esdras sur la domination musulmane (publiée dans la *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1886, p. 199 ss.). Comme les mots *ange* et *roi* se ressemblent beaucoup en

[1] *Theol. Zeitschrift aus der Schweiz*, 1887, I, p. 64. Cf. Schœn, *l'Origine de l'Apoc.*, p. 69; *Revue de théol. et de phil.*, 1887, p. 187.

hébreu , il en conclut que l'Apocalypse (en général) fut écrite primitivement en hébreu.

Ce trop ingénieux critique et ceux qui ont adopté un peu précipitamment son opinion n'ont pas réfléchi que pour que cet argument fût fondé il faudrait non seulement que l'Apocalypse eût été primitivement écrite en hébreu, mais aussi que le texte hébreu se fût conservé en Orient jusqu'après les conquêtes de l'islamisme et que l'auteur de cette Apocalypse syriaque l'eût connu et imité de préférence au texte grec. Invraisemblances dont une seule suffirait à renverser l'hypothèse en question.

Comme il est plus facile et plus simple d'admettre une faute de copiste dans le manuscrit syriaque, d'ailleurs très récent et où se trouvent d'autres erreurs du même genre ! Je ne doute pas que le texte primitif de l'Apocalypse syriaque ne portât *quatre anges*, comme le texte de l'Apocalypse canonique.

Conclusion.

En résumé, le livre de l'Apocalypse nous paraît composé de deux ouvrages distincts, chrétiens l'un et l'autre, réunis par un rédacteur qui y a fait en même temps quelques additions, dont les deux plus importantes sont celles des sept coupes et de la description de la nouvelle Jérusalem. Le plus ancien est de peu antérieur à l'an 68. Le second doit avoir été composé assez longtemps après, probablement vers la fin du règne de Domitien, comme le dit Irénée. La réunion des deux en un seul doit dater du début du second siècle.

Ainsi se concilient les deux séries d'arguments qu'on fait valoir relativement à l'antiquité de ce livre. Les uns et les autres sont fondés. Seulement ils se rapportent à des ouvrages différents, qui ont été fondus en un seul.

Un tel procédé n'a rien d'extraordinaire. Non seulement les livres historiques de l'Ancien Testament ont été pour la plupart composés de la même manière ; mais parmi les ouvrages du même genre que l'Apocalypse, on sait qu'il en est de même pour le livre d'Hénoch, pour les poèmes sibyllins, et que le quatrième livre d'Esdras, apocalypse juive, a reçu des additions chrétiennes faciles à reconnaître. Pourquoi quelque

chose d'analogue n'aurait-il pas eu lieu pour l'Apocalypse chrétienne?

Nous ne croyons pas pouvoir admettre que le même auteur ait successivement, dans des circonstances différentes, composé ces deux Apocalypses. Mais nous pensons que l'auteur de la seconde connaissait la première et s'en est inspiré.

Si l'on pouvait supposer aussi qu'il les réunit plus tard en une seule, en y faisant quelques additions, cette hypothèse expliquerait fort bien l'identité de style et de genre littéraire qui se manifeste dans toutes les parties du livre. Mais une telle supposition est peu vraisemblable. Mieux vaut admettre que le rédacteur définitif s'est inspiré du style des deux ouvrages qu'il a réunis. Le dernier chapitre de l'évangile de Jean ne présente-t-il pas un phénomène du même genre, et à peu près à la même époque?

L'attribution de la description de la nouvelle Jérusalem à un troisième auteur, postérieur aux deux premiers, nous donne la clef d'un problème exégétique à peu près insoluble sans cela. Le caractère spiritualiste des espérances de la plus grande partie de l'Apocalypse ne me paraît pas sérieusement contestable. (Voy. ma troisième étude sur l'Apocalypse, intitulée : *le Millenium*). A la fin du chapitre XX, la terre et le ciel ont disparu. Au commencement du chapitre XXI, un ciel nouveau et une terre nouvelle, *où il n'y a plus de mer*, ont fait place au monde actuel. Que signifient, après cela, ces nations qui ont besoin d'être guéries (XXII, 2), ces rois de la terre qui apportent leurs tributs dans une Jérusalem nouvelle (XXI, 24 ss.)? Ce n'est pas sans raison que MM. Vischer et Sabatier ont attribué cette description à un Juif. S'ils l'avaient attribuée à un chrétien judaïsant, chiliaste comme Papias, ils auraient été complètement dans le vrai. Or, nous savons que cette tendance était très répandue en Asie Mineure au commencement du second siècle. Qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'elle ait été exprimée par le dernier rédacteur de l'Apocalypse, qui trouvait sans doute insuffisantes pour son goût et pour celui des chrétiens de son temps les descriptions beaucoup plus sobres et les espérances spiritualistes des deux premiers auteurs?

Notre division des sources de l'Apocalypse nous donne aussi la solution d'un autre problème exégétique fort difficile. Quel est cet *ange* par qui Dieu a révélé l'avenir à Jean (I, 1 ; XXII, 6, 16) ? Il est naturel de penser que c'est celui qui lui parle dès le commencement du livre (I, 16) et qui s'adresse encore à lui au début de la seconde partie (IV, 1). C'est lui, en effet, qui *lui montre ce qui doit arriver bientôt*. (IV, 1 ; cf. I, 1). Oui, mais cet ange, qui apparaît encore dans X, 8, disparaît ensuite complètement. Le voyant n'est plus dans le ciel, où il était monté (IV, 1), mais sur la terre, où il mesure le temple (chap. XI), d'où il voit des choses qui se passent dans le ciel (chap. XII) et où il se trouve sur le sable de la mer (XII, 18). Il est vrai que l'ange du commencement lui a ordonné d'aller prendre le livre ouvert qu'un autre ange, debout sur la terre et sur la mer, tient en sa main (X, 8). Mais nous avons reconnu qu'il y a là vraisemblablement une suture du rédacteur.

Au lieu du premier ange, qui a disparu, en voici plusieurs autres qui volent dans le ciel (chap. XIV), voici encore ceux des sept dernières plaies (chap. XV et XVI), et l'un d'entre eux *montre* au voyant le jugement de la grande prostituée (chap. XVII) et lui explique la vision de la femme et de la Bête (XVII, 7) ; en voici un autre qui crie : « Elle est tombée, la grande Babylone » (chap. XVIII), un autre qui jette une grosse pierre dans la mer (XVIII, 21).

Quel est celui de tous ces anges qui parle au voyant dans XIX, 9, 10 ? D'après le passage parallèle XXII, 6 ss., c'est celui qui montrait ces choses à Jean. Ce serait donc celui de XVII, 1. Mais comment cela serait-il possible, puisqu'il a été suivi de plusieurs autres ? Faisons abstraction, au contraire, de tous ces passages, qui appartiennent à la première Apocalypse ou aux additions, et nous voyons alors clairement que l'ange qui parle dans XIX, 9 est celui du commencement, qui a dit à Jean : « Monte ici, et *je te montrerai ce qui doit arriver après ces choses* (IV, 1).

Il en est de même de l'ange qui parle au chapitre XXII, 6 ss. Dans l'état actuel du texte, il semble que cet ange est identique à celui qui vient de montrer au voyant la nouvelle Jéru-

salem et le fleuve d'eau vive (XXI, 9 à XXII, 5). Mais cette identification n'est pas sans difficulté. En effet, l'ange de XXII, 6 a montré ce qui doit arriver *bientôt* (cf. I, 1 ; IV, 1), par conséquent toutes les visions relatives à l'avenir, tandis que celui de XXI, 9 ss. n'a montré que ce qui doit arriver tout à fait *en dernier lieu.* Il aurait dû être là dès le début des visions, tandis qu'il n'entre en scène qu'à partir du chapitre XV, puisque c'est un des sept anges des sept dernières plaies (XXI, 9). Enfin, le parallélisme des deux textes XIX, 9 et XXII, 6 montre qu'il s'agit du même ange dans les deux cas ; si le second faisait allusion à XXI, 9 ss., il faudrait donc que le premier fît allusion à XVII, 1 ss., interprétation que nous avons reconnue impossible. De tout cela il résulte que l'ange qui parle au chapitre XXII (v. 6 ss.) ne peut pas plus être l'un des sept anges portant les sept coupes (XXI, 9) que celui qui parle au chapitre XIX, versets 9, 10, mais que ces textes font allusion l'un et l'autre à l'ange unique qui, dans la seconde Apocalypse, montre à Jean les visions, et cela dès le début (I, 10 ; IV, 1). En d'autres termes, ces textes ne deviennent clairs que lorsqu'on fait abstraction de ceux que nous avons attribués à la première Apocalypse ou au rédacteur final ; ils présentent sans cela des difficultés insurmontables. N'est-ce pas une preuve frappante en faveur de notre division des sources [1] ?

Il y aurait encore un bon nombre de questions de détail à examiner. Mais il suffit pour le moment d'avoir montré que le livre de l'Apocalypse a dû être formé de la combinaison de deux Apocalypses distinctes à l'origine, chrétiennes l'une et l'autre, avec quelques additions du rédacteur, qui les a rapprochées et en a fait une œuvre unique.

[1] L'ange unique qui montre à Jean les visions de la seconde Apocalypse lui ordonne en commençant (I, 11) de les écrire dans un livre et de l'envoyer aux sept Eglises d'Asie ; en terminant (XIX, 9, 10; XXII, 6-11), il lui fait encore quelques recommandations du même genre. Le livre de XXII, 7-10 est celui que Jean est censé avoir écrit à mesure que les visions passaient devant lui, selon l'ordre qu'il a reçu au début (I, 11). Celui des v. 18 et 19, au contraire, est le livre de l'Apocalypse dans son ensemble. Mais ces deux versets proviennent du rédacteur final, comme nous l'avons dit plus haut.

NOTICE HISTORIQUE

SUR

LES CATÉCHISMES

QUI ONT ÉTÉ EN USAGE DANS L'ÉGLISE DU PAYS DE VAUD
DEPUIS LES TEMPS DE LA RÉFORMATION

PAR

H. VUILLEUMIER

SECOND FRAGMENT

VIII

Le Catéchisme d'Ostervald et son Abrégé.

Il est difficile d'imaginer un contraste plus complet que celui qui existe entre le catéchisme dont nous venons de nous entretenir[1] et celui qui doit faire le sujet de ce nouveau chapitre de notre étude. Rien ne fait mieux sentir l'évolution qui s'était accomplie dans les esprits depuis le dernier quart du XVIIe siècle.

I. On se rappelle qu'au commencement du XVIIIe siècle les formulaires catéchétiques officiellement en usage dans le Pays de Vaud étaient celui de Heidelberg, appelé le *Grand Catéchisme,* et le *Petit Catéchisme de Berne.* Dans les écoles on employait aussi l'*Abrégé* du *Catéchisme palatin* retouché par Leresche, et parfois l'*Explication* de Benoît.

[1] Le catéchisme de 1666 *touchant le sortilège.*

A ces manuels plus ou moins anciens étaient venus s'en ajouter quelques autres : l'*Instruction* que Charles Drelincourt († 1669) avait composée « en faveur de sa famille ; » les *Vérités et les devoirs* de Daniel de Superville (1706) avec l'*Abrégé à l'usage des plus petits enfants* (1708), les *Catéchismes familiers* de Bénédict Pictet (1713) et de Philippe Lenoir, ministre à Blain en Bretagne.

Plus tard, le Pays de Vaud lui-même en produisit quelques-uns, en particulier ceux d'Elie Bertrand, pasteur français à Berne [1], et de Louis de Bons, pasteur à Rolle et Mont-le-Grand [2].

Les *Instructions chrétiennes* du premier, publiées d'abord à Zurich 1753, puis à Lausanne 1756, sentaient par trop le « christianisme raisonnable » pour rencontrer beaucoup d'écho, quelqu'atténuée que fût d'ailleurs l'orthodoxie dominante. Elles en trouvèrent davantage en Allemagne, où elles eurent l'honneur d'être traduites par Zollikoffer, le célèbre prédicateur rationalisant de l'Eglise réformée de Leipzig [3].

Quant au *Cours de religion* du pasteur de Rolle (Lausanne 1766, nouvelle édition en 2 volumes, 1774-1776), le succès, et un succès à bien des égards mérité, ne lui a pas fait défaut. Les réimpressions qu'on en a faites dans notre siècle, tant à Neuchâtel (6e édition, 1805) qu'à Lausanne (1815), en font suf-

[1] Né à Orbe en 1713, il avait été de 1740 à 1744 ministre à Ballaigues (Vaud) ; de 1765 à 1768 il séjourna à Varsovie en qualité de conseiller intime du roi de Pologne, et passa les trente dernières années de sa vie à Neuchâtel et à Yverdon, où il est mort en 1797. Ecrivain très fécond, il s'est fait connaître surtout par des ouvrages de morale et d'histoire naturelle. Pendant son pastorat à Berne (1744-1765) il publia plusieurs volumes de sermons, un *Recueil d'ordonnances ecclésiastiques* pour le Pays de Vaud et une traduction française de la *Confession helvétique*. Il existe sur lui une *Notice* de M. Roger de Guimps, 1855.

[2] Né en 1718, il fut pendant seize ans suffragant de son père à Motiers en Vully et durant quarante ans pasteur à Rolle, où il est mort en 1801. C'était en son temps un des membres les plus influents de la Classe de Morges. A la mort de Ruchat (1750) il avait concouru en même temps que Bertrand pour l'une des chaires de théologie de Lausanne. On a de lui, outre son *Cours de religion*, quatre volumes de sermons.

[3] *Christliche Unterweisung*, Leipzig, 1767 ; 2e édition revue et augmentée, 1779. Une 4e édition de cette traduction allemande a encore paru en 1809.

fisamment foi. Cependant nous ne sachions pas qu'il soit entré dans l'usage public, et s'il a rendu d'utiles services, ç'a été aux catéchistes plus encore qu'aux catéchumènes.

De tous les catéchismes du XVIIIe siècle celui qui a fait la plus brillante fortune, c'est sans contredit le *Catéchisme ou Instruction dans la religion chrétienne*, par J.-F. Ostervald, pasteur de l'Eglise de Neuchâtel, et surtout son *Abrégé de l'Histoire sainte et du Catéchisme*. Avant la fin du siècle cet Abrégé, ou du moins une revision de cet Abrégé, avait supplanté les autres manuels dans la plupart des écoles du Pays de Vaud. Il était même monté, dans les catéchismes publics, à la place qui était censée n'appartenir qu'aux deux formulaires officiels. C'est là un fait qui n'est pas absolument inconnu. Mais ce qu'on ignore très généralement, c'est la voie par laquelle il s'est introduit et le patronage sous lequel il a réussi à conquérir cette position privilégiée. Bien des gens, d'ailleurs, confondent le grand *Catéchisme d'Ostervald* et son *Abrégé*, et semblent ne pas se douter de l'existence de plusieurs éditions fort différentes du dit Abrégé. Il vaut la peine de tirer tout cela au clair.

II. Parlons tout d'abord des origines de ce célèbre ouvrage, pour autant du moins qu'elles intéressent l'histoire de nos Eglises.

Les lettres d'Ostervald à Jean-Alphonse Turrettini, récemment publiées par M. E. de Budé[1], nous apprennent que l'idée de travailler à son catéchisme lui avait été suggérée à l'occasion de l'établissement dans sa ville natale d'une nouvelle école pour les jeunes enfants, à l'imitation de celles qu'érigeait à Londres, en faveur des classes pauvres, la Société anglaise pour la propagation de la doctrine chrétienne. « Comme on manque, écrivait-il à son ami de Genève, de livres propres pour les instruire (car nos catéchismes ne valent pas grand'chose), nous avons cru qu'il falloit pourvoir à cet inconvénient. » Il s'agissait « de donner un catéchisme fort simple, où l'on eut un Abregé de

[1] *Lettres inédites adressées de 1686 à 1737 à J.-A. T.*, tome II, Paris et Genève, 1887, p. 374 et suiv.

l'Histoire sainte, où l'on établit les fondemens de la Religion, et où, en parcourant le Symbole, le Decalogue, la Prière dominicale et la matière des Sacremens, on expliquât les principaux points soit de la Doctrine, soit de la Morale... » — « Ayez la bonté de me faire part de vos lumieres et de vos conseils. Je ne sai si je dois mettre ce catéchisme par *Demandes* et par *Réponses* ou autrement, et s'il ne seroit point à propos de faire deux catéchismes, l'un fort court et extremement familier, pour ceux qui commencent, l'autre un peu plus étendu, pour ceux qui sont plus avancés[1]. »

Pour le moment, ce fut à ce dernier parti qu'Ostervald s'arrêta. Son *Grand Catéchisme* parut à Genève en 1702. Il était muni de l'approbation de la compagnie des pasteurs de la souveraineté de Neuchâtel et Vallangin, et précédé d'une épître dédicatoire aux très illustres seigneurs et à tous les honorables membres de la Société pour la propagation de la foi, dont il a été question tout à l'heure.

Le dessein de l'auteur, il s'en explique dans la préface, n'était pas « de préférer son ouvrage à tant d'autres dont l'Eglise reçoit une singulière édification[2], beaucoup moins de le mettre au même rang que les catéchismes publics. » Les pasteurs devaient, aux termes de l'*Approbation* officielle, « s'en servir dans les instructions particulières qu'ils donnent aux catéchumènes qui se présentent pour être reçus à la communion, afin de leur donner une plus claire intelligence du catéchisme qui est expliqué publiquement dans nos Eglises. »

Le *Catéchisme de Heidelberg* qui avait remplacé depuis 1643, à Neuchâtel, celui de Calvin[3], devait donc continuer à servir de texte dans les exercices publics. Le nouveau formulaire était simplement destiné à en faciliter l'intelligence aux catéchu-

[1] Lettre du 19 mars 1701, tome II, p. 392 sq.

[2] Aussi de ceux que dans l'intimité il déclarait « ne valoir pas grand' chose ? » La charité, qui ne soupçonne point le mal, doit supposer qu'en s'exprimant de la sorte, Ostervald ne voulait parler de la valeur, — ou non-valeur, — de ces autres catéchismes qu'au point de vue de l'instruction des enfants et des simples.

[3] Voy. E. Arnaud, *Notice historique sur les deux Catéchismes officiels de l'Eglise réformée de France, Calvin et Ostervald*, Paris, 1885, p. 8.

mènes ; il devait en quelque sorte lui servir de commentaire. Mais si c'est ainsi qu'on envisageait la chose à Neuchâtel, à Berne on la vit d'un tout autre œil. Le prétendu auxiliaire pourrait bien, soupçonnait-on, devenir avant longtemps, pour le *Catéchisme officiel*, un dangereux rival. Et alors, qu'adviendrait-il de la *conformité* qui avait régné jusque-là entre les deux Eglises voisines? Mais surtout, quel désordre n'en résulterait-il pas pour l'enseignement religieux dans ces Eglises du pays romand, où nombre de pasteurs n'étaient que trop disposés à accueillir des deux mains tout ce qui venait de Neuchâtel ou de Genève? Il fallait donc y réfléchir à deux fois avant de permettre l'introduction du nouveau manuel.

Telles étaient les considérations qui avaient motivé le refus de laisser imprimer l'ouvrage du pasteur de Neuchâtel dans les terres de la république de Berne, et qui ensuite, lorsqu'il eut paru à Genève de l'aveu de la vénérable compagnie, engagèrent LL. EE. à nantir leur *convent* de la question de savoir si, oui ou non, ce catéchisme pouvait être autorisé comme livre d'enseignement.

Le *convent* chargea de cet examen deux de ses membres, savoir les professeurs de théologie, les mêmes qui, peu d'années auparavant déjà, avaient soumis à une sévère censure le premier ouvrage d'Ostervald, son *Traité des sources de la corruption qui règne aujourd'hui parmi les chrétiens*[1]. Leur mémoire critique, rédigé en latin pour être communiqué à la compagnie des pasteurs de Neuchâtel, est signé « Samuel Leman, p. t. Rector, » mais on a tout lieu de croire que celui qui avait tenu la plume était le professeur de théologie didactique J.-Rod. Rudolf, l'auteur de la *Catechesis palatina*[2]. Le texte original de

[1] Voy. un résumé de cette censure dans le second des articles de A. Bauty sur *Ostervald et sa théologie*, *Chrétien évangélique* de 1862, p. 646 sq.

[2] Né à Zofingue en 1646, il avait fait ses études à Berne. La distinction avec laquelle il subit un examen de concours pour la chaire de philosophie à Lausanne, lui valut un subside du gouvernement pour aller les perfectionner à l'étranger. Il mit trois ans à visiter Genève, Saumur, Paris, l'Allemagne et l'Angleterre. Après un an de ministère dans une paroisse rurale, il entra dans l'enseignement en 1676 et fut successivement professeur d'hébreu et de morale, de catéchèse, de théologie polémique, de

cette « censure bernoise » a été publié par Chauffepié, à l'article Ostervald de son *Nouveau dictionnaire historique et critique*[1].

Le jugement porté par les théologiens de LL. EE. est rempli d'égards pour la personne de l'auteur en cause, mais il est d'autant moins favorable à son œuvre. On ne voit pas, est-il dit en substance, comment le nouveau catéchisme peut servir à expliquer celui de Heidelberg, puisque, — comme il est aisé de s'en convaincre, — il y a entre eux de grandes différences tant pour la méthode que pour le contenu même. La méthode adoptée par le pasteur de Neuchâtel est plutôt celle d'un traité de morale que d'un exposé systématique de la religion chrétienne. Quant à la matière, lorsqu'on met ce catéchisme en regard des livres symboliques et spécialement en regard du formulaire qu'il prétend expliquer, on y constate un triple déficit.

Et d'abord, certains dogmes sont passés sous silence. Ce sont ceux que les arminiens nient ou révoquent en doute, tels que la corruption totale des enfants d'Adam et leur complète incapacité pour le bien, la nécessité de la grâce régénératrice, le don de la foi et de la persévérance, l'imputation de la justice de Christ, l'union des croyants avec Christ comme condition indispensable pour avoir part à ses bienfaits, la prière au nom de Jésus, etc. (On remarquera que les censeurs n'ont pas cru devoir mentionner le dogme de la prédestination, sans doute parce que dans le *Catéchisme palatin* lui-même il est à peine indiqué et qu'il pouvait être pareillement sous-entendu dans celui d'Ostervald.)

théologie didactique. En 1716 il fut nommé doyen par le Conseil des Deux-cents. C'était la première fois qu'un professeur était élevé à cette dignité. Il mourut deux ans plus tard. Outre sa *Catechesis palatina*, rééditée à Franeker (1705) et traduite en allemand (1711) et en hollandais (1748), il avait publié une *Ethique* (1696), une *Theologia Christiana* (1714) et toute une série de *Disputations* académiques. Un volume de ses *sermons* a paru l'année de sa mort.

[1] On en trouvera une analyse très détaillée dans Alex. Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen*, tome II, p. 767 et suiv. Cette analyse a été traduite en français par M. Bauty, dans son troisième article, 1863, p. 37-39.

En second lieu, certaines explications sont insuffisantes, trop vagues, peu exactes, prêtant à l'équivoque et pouvant par conséquent servir d'abri à diverses hétérodoxies. C'est le cas, entre autres, des définitions qui sont données de la première origine de la religion chrétienne, de Christ en tant que Fils de Dieu, de la vraie foi et de ses éléments, de la justification, de l'usage de la loi sous l'Evangile, des sacrements.

Enfin, il y a dans le catéchisme des doctrines positivement contraires à celles qu'enseignent, avec celui de Heidelberg, tous les docteurs orthodoxes. Il prétend, par exemple, que la piété nous rend Dieu propice ; que l'assurance du pardon n'est pas un acte essentiel, constitutif de la foi, mais en est « un effet » venant après l'effet de l'obéissance aux commandements de Dieu ; que c'est par les bonnes œuvres seulement qu'on acquiert la certitude de posséder la vraie foi ; que le péché originel ne consiste qu'en une mauvaise disposition avec laquelle naissent tous les hommes ; qu'on ne peut promettre le salut à ceux qui ne se convertissent qu'à l'extrémité de leur vie ; que dans la jeunesse on est mieux disposé pour travailler à son salut parce que le cœur n'est pas encore gâté ; que la rémission des péchés promise aux croyants qui se feraient baptiser ne concernait que les péchés commis avant leur vocation ; que la sainte cène n'est guère autre chose qu'un mémorial de la mort de Jésus-Christ et un gage de son retour, en même temps qu'une profession publique de la foi.

En résumé, sans vouloir accuser d'arminianisme l'auteur lui-même ni ses approbateurs, les critiques estimaient que son livre ne pouvait être employé sans danger, attendu qu'il serait facile aux arminiens et à d'autres novateurs d'insinuer sous ce couvert leurs opinions erronées. « En conséquence, concluaient-ils, nous prions nos supérieurs de décréter ce que réclame le salut de nos Eglises et de continuer à les préserver de nouveautés pernicieuses, elles qui jusqu'à ce jour étaient renommées au près et au loin pour leur attachement à la saine doctrine. »

Il est de mode, dans nos pays de langue française surtout, de traiter de fort haut cette *Censura Bernensis* et les « obs-

curs » théologiens qui y ont attaché leurs noms. Nous nous permettons de penser qu'il entre dans ce dédain une assez forte dose de prévention et même d'ignorance.

Obscur, il ne l'était pas de son vivant, et aujourd'hui encore il ne mérite pas d'être qualifié de la sorte, ce J.-Rod. Rudolf qu'un de ses adversaires, le piétiste François de Wattenwyl, ci-devant pasteur allemand à Vevey, appelait « l'homme le plus savant et le plus célèbre que depuis longtemps nous ayons eu à Berne. » Comme le dit très bien son dernier biographe[1] : « Il arrive trop souvent, quand il s'agit de certains personnages historiques, qu'on les juge presque exclusivement d'après la position qu'ils ont prise à l'égard des partis, des tendances, des courants d'idées de l'époque où ils furent appelés à jouer un rôle. On ne tient pas assez compte de l'ensemble de leur vie et de leur caractère personnel. Il en résulte qu'ils deviennent les objets d'une faveur ou d'une défaveur souvent imméritée, selon le jugement plus ou moins sommaire qu'on est habitué à porter sur la cause qu'ils ont cru devoir soutenir. » Le tort du théologien bernois, — si c'en est un, — c'est d'avoir été en Suisse un des derniers représentants authentiques de l'orthodoxie réformée et de s'en être constitué le défenseur contre les deux nouvelles écoles qui commençaient à lui disputer le pouvoir, le piétisme indigène et allemand et le latitudinarisme de provenance anglo-française. Au moins faudrait-il être assez équitable pour ne pas voir en lui un zélote aveugle et borné, un homme qui n'aurait agi que par intérêt, pour obéir aux exigences de sa position, sans être personnellement convaincu de la valeur et du bon droit du système traditionnel.

Que dans la « censure » qu'il a faite du *Catéchisme d'Ostervald* tout ne soit pas également fort, qu'on puisse y relever des subtilités qui sentent l'école, cela n'est pas douteux. Nous dirons plus : on regrette qu'il n'ait su voir que matière à critique dans l'ouvrage soumis à son examen. Assurément il ne pouvait être question pour lui de reconnaître la légitimité, au moins relative, du mouvement de réaction antidogmatique

[1] F. Trechsel : *J.-Rud. Rudolf, Professor und Dekan. Ein Theologenbild der alten Schule.* Taschenbuch de Berne pour 1882, p. 1-98.

qu'inaugurait ce nouveau manuel d'instruction religieuse. C'eût été trop exiger de lui, bien que lui aussi, — ses écrits sont là pour le prouver, — ne se fît pas faute d'insister sur le côté pratique de la religion et de la théologie. Mais étant même donné le point de vue auquel il devait se placer, il y avait, semble-t-il, dans le catéchisme neuchâtelois quelques innovations méritant « un bon point, » quand ce ne serait que l'idée de faire précéder le catéchisme proprement dit d'un abrégé de l'histoire sainte.

Et cependant, telle qu'elle est, la *Censure bernoise* demeure un document remarquable en son genre. Ainsi en a jugé un homme éminemment compétent, un historien que personne n'accusera d'être inféodé à une théologie rétrograde ou illibérale. « On est aujourd'hui en état, disait en 1856 Alexandre Schweizer[1], d'apprécier ce document d'une manière plus équitable qu'il n'a été d'usage de le faire voici plus de cent ans. Le jugement qu'il formule n'est rien moins qu'arbitraire. On ne peut pas dire qu'il respire l'animosité ou la seule soif de domination. Au contraire, il est parfaitement motivé en ce qu'il caractérise la tendance d'Ostervald, mise en regard de l'orthodoxie, comme étant une déviation positive et comme constituant une nouveauté. Il n'est pas douteux que sous ce rapport les théologiens bernois ont vu beaucoup plus clair que les défenseurs d'Ostervald et peut-être qu'Ostervald lui-même. »

Du reste, — on peut bien le dire sans manquer de respect à sa mémoire et sans rien ôter à ses incontestables mérites, — ce n'est pas seulement de l'orthodoxie scholastique du XVIIe siècle qu'Ostervald a dévié. C'est de celle des réformateurs eux-mêmes. Avec feu M. Bauty[2], il est permis de se demander s'il a « jamais bien saisi l'orthodoxie, » en particulier s'il a compris le vrai sens, le sens profond de l'*articulus stantis aut cadentis ecclesiae*, celui de la justification par la foi. A force de réagir contre le dogmatisme régnant, à force de vouloir rendre intelligible ce qu'il appelle « les vérités et les devoirs

[1] Ouvr. cité, p. 771 sq.

[2] Voy. surtout son cinquième et dernier article, *Chrétien évangélique*, mars 1863.

de la religion, » — « tourner ses instructions du côté de la pratique de la sainteté, » inspirer « des sentiments de dévotion » et « faciliter la pratique de la piété, » il lui est arrivé, plus qu'il ne s'en est rendu compte, de déplacer le centre de gravité de la doctrine évangélique. Le fait que des prélats catholiques goûtaient si fort ses ouvrages, y compris le catéchisme, — ce fait qu'on cite avec tant de complaisance comme si c'était là un de ses titres de gloire ! — nous a toujours paru singulièrement significatif. Le jugement impliqué dans cette approbation ne vient-il pas corroborer à sa manière le jugement explicite de ces « supralapsaires » bernois tant decriés[1] ? Mais revenons à l'histoire.

Le clergé neuchâtelois, mis en demeure de se prononcer, répondit par l'organe du doyen Tribolet, l'*alter ego* d'Ostervald. Cette réponse, taxée de « triomphante » par les panégyristes de ce dernier[2], n'était pas faite pour produire grand effet : elle était trop visiblement inspirée par le dessein d'atténuer, d'émousser les divergences qui pouvaient exister entre les deux théologies.

On ne dut pas être beaucoup plus satisfait, à Berne, des avis venus de Bâle et de Zurich, dont les académies avaient été officiellement consultées. Ostervald, disaient ces confédérés, ne s'exprimait sans doute pas partout dans les termes auxquels les théologiens réformés étaient accoutumés. Toutefois ses expressions pouvaient s'entendre dans un sens favorable. Et comme il s'était lui-même expliqué vis-à-vis d'eux sur quelques-uns des principaux points, ils estimaient qu'il valait mieux ne pas faire de bruit de cette affaire. Pareil avis se comprenait de la part de la Faculté de Bâle où siègeait le conciliant

[1] « Je ne crois pas, écrivait Ostervald à Turrettini en 1699, en parlant des ecclésiastiques de Berne, qu'il fut de la sagesse de se commettre avec des théologiens qui sont coccéiens ou supralapsaires. Ce sont gens à qui on déplaist seurement, dès qu'on ne suit pas leurs hypothèses, et avec qui il est inutile de raisonner. » *Lettres inédites*, t. II, p. 378.

[2] Voy. entre autres les *Particularitez concernant la vie et la mort de M. J.-Fréd. Ostervald*, publiées dans le *Journal helvétique* de Neuchâtel, 1747, et réimprimées la même année dans le *Museum helveticum* de Zurich, p. 296.

Werenfels, l'ami de Turrettini et d'Ostervald. Il étonne davantage venant des théologiens des bords de la Limmat, dont l'orthodoxie ne le cédait en rien à celle du clergé de Berne. La chose s'explique en partie par les relations personnelles qu'Ostervald entretenait avec quelques-uns des docteurs et « chanoines » de Zurich. (Il leur fit visite l'année suivante en allant conduire dans cette ville l'un de ses fils, le futur pasteur de l'Eglise française de Bâle.) D'ailleurs, ce catéchisme écrit en français à l'usage des catéchumènes de Neuchâtel ne les touchait en somme qu'assez indirectement. Leur Eglise ne comprenait pas, comme celle de Berne, une importante province de langue française, ouverte à l'influence directe de Genève et de Neuchâtel.

« L'affaire n'eut pas de suite. » C'est en ces termes qu'on a coutume d'en finir avec l'épisode de la *Censure bernoise*. Cette phrase sacramentelle est exacte en ce sens que la dite censure n'empêcha pas le livre du pasteur neuchâtelois de faire son chemin dans le monde. Elle n'est pas exacte en ce qui concerne les Eglises dépendant du gouvernement de LL. EE. de Berne. En effet, conformément aux conclusions du *convent*, celles-ci se hâtèrent de « décréter ce que réclamait le salut de leurs Eglises. » Avant la fin de l'an 1702 les doyens des cinq Classes du Pays de Vaud, de même que ceux des Classes allemandes, recevaient certain mandat souverain dont nous avons déjà eu l'occasion de parler. Ce mandat rappelait à qui de droit que le *Catéchisme de Heidelberg* et le *Petit Catéchisme de Berne* étaient les seuls formulaires autorisés. L'usage exclusif de ces manuels était de rigueur, et cela « en vue de l'uniformité. »

On remarquera que la lettre de LL. EE. ne disait mot de l'ouvrage d'Ostervald, mais... à bon entendeur salut ! Les ministres savaient à quoi s'en tenir. Rien ne les empêchait de se procurer le nouveau catéchisme et de le lire pour leur instruction ou leur édification personnelle. La plupart sans doute n'auront pas manqué de le faire. Mais il ne pouvait être question de l'introduire à l'école, bien moins encore au catéchisme public. Il n'était pas même prudent de le suivre dans ces leçons particulières qu'on a appelées plus tard le *catéchisme de la*

cure, et qui ne faisaient du reste que commencer, alors, à entrer dans nos mœurs ecclésiastiques. Il fallut s'en tenir, au moins pour le moment, aux formulaires en usage. Aussi l'un des premiers effets du garde-à-vous souverain fut-il d'arrêter net les travaux d'une commission que la Classe de Morges avait nommée peu de mois auparavant « pour répondre à l'intention de LL. EE.; » commission chargée de composer un manuel qui pût servir de guide dans les *catéchismes particuliers* institués par les « Loix de réformation » récemment octroyées à cette Classe[1].

Il ne faudrait pas croire, cependant, que ces mesures défensives contre le *Catéchisme de Neuchâtel* aient nui à la considération dont, à Berne même, était entourée la personne de son auteur. Si l'on n'y goûtait pas sa théologie, on savait apprécier sa piété et son zèle. Il se fit avec le temps un rapprochement entre lui et ses censeurs. Le jour vint où Ostervald cessa de croire « qu'il fût de la sagesse de ne pas se commettre » avec ces gens-là. En 1716 il se rendit lui-même à Berne en compagnie de son ami Werenfels. « Ils virent MM. les professeurs Rodolphe et Malacrida et les autres Savans de l'Illustre Académie de cette Ville-là, avec qui ils avoient été en dissentiments sur quelques Matières théologiques. Ils les édifièrent pleinement. On leur fit beaucoup d'honêtetés et on leur rendit les honeurs qui leur étoient dûs. M. Ostervald prêcha dans l'Eglise Françoise, où il eut un Auditoire des plus nombreux et des plus illustres, de qui il remporta cette aprobation distinctive qu'on étoit forcé de lui acorder[2]. » Le *convent*, dans une lettre qu'il lui adressa l'année suivante, lui témoignait encore sa joie et sa reconnaissance au sujet de cette visite et se déclarait même prêt à prendre son parti contre Naudé, le farouche cal-

[1] *Act. class. Morg.*, année 1702, spécialement ceux du 15 août. C'est donc en ce temps-là, et dans la Classe de Morges, que furent introduits les premiers catéchismes particuliers pour l'instruction des catéchumènes. La même institution ne tarda pas à se répandre dans les autres Classes, à commencer par celle d'Yverdon. Le membre le plus en vue de la commission mentionnée dans le texte était le ministre réfugié Sagnol de la Croix, pasteur à Morges.

[2] Voy. les *Particularitez* ci-dessus citées, p. 302.

viniste de Berlin qui avait vivement attaqué Ostervald, lui reprochant de favoriser le socinianisme[1].

Il y a plus. Quand les Classes du Pays de Vaud insistèrent pour obtenir l'autorisation, déjà sollicitée par le Synode de Lausanne de 1712, d'introduire dans leurs Eglises quelques-unes des réformes dont l'Eglise de Neuchâtel avait donné l'exemple grâce à l'initiative d'Ostervald, les seigneurs de Berne y acquiescèrent, — toujours, il est vrai, en s'inspirant de la maxime *chi va piano va sano*[2]. Il en fut ainsi de la réception solennelle des catéchumènes « à la face de l'Eglise ; » de l'institution du « service divin » de semaine, avec prières, chant et lecture biblique ; de la nouvelle liturgie, introduite en 1725, dont quelques-unes des plus belles prières sont empruntées, en tout ou en partie, à celle de Neuchâtel[3]. Et quel ne fut pas, en ce pays comme ailleurs, le succès des *Réflexions* d'Ostervald sur tous les chapitres de la Bible, et celui de sa revision biblique de 1744 !

Quelques années encore, et le catéchisme lui-même s'imprimait et se réimprimait sur terre bernoise. Nous avons sous les yeux une édition qui a vu le jour à Lausanne, chez Jean Zimmerli, en 1749, avec privilège de LL. EE. de Berne. C'est une reproduction de la « nouvelle édition revue et corrigée par l'auteur, » qui avait paru à Neuchâtel, chez Abraham Boyve et Cie, en 1747, l'année même de la mort d'Ostervald.

On ne nous en voudra pas de nous être étendu pareillement sur un sujet en partie déjà connu. C'est la première fois, à notre connaissance, qu'il est traité en détail du point de vue bernois et, — ce qui revient ici au même, — vaudois.

[1] Trechsel, biographie de Rudolf, p. 28.

[2] Notons en passant que ce mémorable Synode de 1712 (aux membres duquel J.-P. de Crousaz dédia sa *Logique*) n'existe pas pour nos historiens. On continue imperturbablement à répéter sur la foi de Ruchat qu'il n'y a plus eu de Synodes depuis 1653. On n'oublie qu'une chose, c'est que Ruchat écrivait cela en 1707.

[3] C'est aussi vers cette époque que LL. EE. permirent la substitution des psaumes de Conrart, retouchés par les pasteurs de Genève, à la vieille version démodée de Marot et de Bèze, ainsi que l'usage aux fêtes chrétiennes des cantiques de Bénédict Pictet.

III. Au moment de rédiger son catéchisme, Ostervald avait hésité sur la voie qu'il devait suivre. N'en rédigerait-il qu'un seul, ou bien ne serait-il pas à propos d'en faire deux, l'un pour les commençants, l'autre pour ceux qui sont plus avancés? Réflexion faite, il s'était décidé à en composer un seul, destiné aux catéchumènes, mais pouvant servir aussi aux chrétiens adultes.

L'expérience prouva que ce cours de religion de deux cent cinquante à trois cents pages, selon les éditions, était trop étendu pour l'usage ordinaire. Il était bien difficile de le faire apprendre par cœur d'un bout à l'autre. On pouvait sans doute distinguer par un astérisque les demandes les plus importantes. Mais ne valait-il pas mieux les extraire pour en faire un catéchisme abrégé? A la demande de la vénérable Compagnie de Genève, et avec l'approbation de la Classe des pasteurs de Neuchâtel, Ostervald se mit lui-même à l'œuvre. Son *Abrégé de l'histoire sainte et du catéchisme* fut imprimé à Genève en 1734 et peu après réédité à Neuchâtel [1].

Cet *Abrégé*, « dans lequel l'auteur a dû sacrifier à la concision la plénitude de sa pensée [2], et où par conséquent les déficits de sa théologie n'ont fait que s'accentuer, est aujourd'hui beaucoup plus connu que le *Grand Catéchisme*. Dès son apparition il relégua ce dernier dans l'ombre.

A Genève, où il était patronné par la nouvelle *Société pour l'instruction religieuse de la jeunesse*, il remplaça entre les mains des catéchumènes le *Catéchisme de Calvin*. A Neuchâtel il fut substitué au *Catéchisme de Heidelberg* dans les exercices publics. En France même, dans l'église du Désert, le Synode général de 1744 ordonnait de s'en servir « comme étant le plus clair et le plus méthodique [3]. » Il fut moins prompt à pénétrer dans le Pays de Vaud, mais on ne pouvait s'y soustraire à la longue au mouvement général. Par sa tendance intellectualiste et moralisante, ce livre était trop dans l'esprit du siècle et il

[1] On estime à plus de 300 000 le nombre des exemplaires qui en furent tirés à Neuchâtel depuis 1734 jusqu'à nos jours. Arnaud, *Notice*, p. 13.

[2] Henriod, dans l'article Ostervald de la *Galerie suisse*, t. I, p. 509.

[3] Arnaud, *Notice historique* déjà citée, p. 9 et 13.

« s'accordait trop bien, par son vague et son défaut de fermeté et de précision, avec le caractère national[1], » pour n'avoir pas toutes chances de s'y implanter tôt ou tard à côté des catéchismes consacrés par l'usage et les lois.

On prétend, — c'est presque un axiome reçu, — que *l'Abrégé d'Ostervald* s'est « glissé » subrepticement parmi nous, qu'il s'est « insinué » comme par contrebande[2]. Cela n'est vrai que si l'on veut dire par là qu'il est entré dans l'usage peu à peu et sans ordre supérieur. Mais la voie par laquelle il s'est introduit n'avait en soi rien d'illégal. Cette voie n'était autre que celle de l'instruction religieuse, donnée à l'école par le régent, puis à la cure par le ministre. Or les ordonnances souveraines, nous l'avons dit précédemment, permettaient déjà vers 1725 d'employer dans les écoles, à côté des catéchismes officiels, « quelque autre catéchisme approuvé, » — approuvé par ceux à qui incombait la surveillance de l'instruction primaire, c'est-à-dire en dernière analyse par les corps ecclésiastiques. Et pour ce qui est des catéchismes particuliers, le gouvernement n'avait jamais édicté des règles positives touchant la méthode à suivre ou le formulaire à employer. Les mandats en faveur des deux *Catéchismes de Berne* ne visaient expressément que les exercices publics, les catéchismes qui se faisaient au temple, à l'intention des adultes tout autant qu'en vue de la jeunesse. Dans ces conditions et ces limites, l'*Abrégé d'Ostervald* n'était pas plus article de contrebande que ne l'avaient été avant lui les catéchismes de Drelincourt, de Superville et de B. Pictet. Les pas-

[1] Bauty, *Chrétien évangélique* 1863, p. 165. Signalons à ce propos la remarquable étude qu'a faite du caractère vaudois M. le pasteur Wursten, de la Tour-de-Peilz, et qui a paru dans le *Semeur vaudois* de février et de mars 1888.

[2] C'était un des grands reproches que lui faisaient les hommes du Réveil. Mais la même assertion se retrouve ailleurs, par exemple dans Gindroz, ouvr. cité, p. 240, et dans l'intéressant *Coup d'œil sur l'histoire de la Classe de Payerne et Moudon*, publié par M. le pasteur Ch. Archinard dans le journal *Les deux patries*, année 1864. On y lit p. 372 ce qui suit : « Le *Catéchisme d'Ostervald* s'est introduit passablement à la sourdine. Il ressemble à certaines familles bien connues, qui sont devenues bourgeoises des communes où elles résidaient, par suite d'une trop longue tolérance des autorités municipales. »

teurs pouvaient donc, s'ils jugeaient la chose utile, l'introduire en bonne conscience dans les écoles et dans leurs cours particuliers de religion. Il est vrai qu'une fois ce pas fait, la tentation était grande d'en faire un second, et de prendre ce même *Abrégé* pour texte des catéchèses publiques.

En fait, il ne paraît pas que le *Petit Catéchisme d'Ostervald* se soit répandu dans le Pays de Vaud bien avant le milieu du XVIIIe siècle. On n'en rencontre d'abord que quelques traces isolées. Ainsi, nous savons de bonne source qu'on en faisait usage dès environ 1740 dans les *Ecoles de charité* de Lausanne [1]. D'un autre côté, nous apprenons que, parmi les objets déposés dans la boîte de plomb qui fut enfermée en 1754 dans les soubassements du nouveau temple d'Yverdon, se trouvait un *Catéchisme d'Ostervald* « à l'usage des écoles de cette ville [2]; » ce qui suppose qu'il s'était fait à Yverdon une édition spéciale de l'*Abrégé*, et que ce dernier y était depuis plus ou moins longtemps en usage.

Cependant la forme sous laquelle, à partir de 1750, il a été le plus généralement connu et employé dans les écoles, les familles, les églises de notre pays, n'était pas sa forme première et authentique [3]. Depuis la mort de son auteur, il eut en effet l'infortune d'être, en divers lieux et de diverses façons, revu, retouché, corrigé et gâté. Nous n'avons pas à nous occuper des remaniements qu'on lui fit subir à Genève, en France, à Neuchâtel même [4]. Ce qui nous intéresse ici, c'est la revision vaudoise, connue sous le titre d'*Abrégé de l'histoire sainte et du catéchisme*, par J.-F. Ostervald, *retouché et augmenté pour l'usage des Ecoles de charité de Lausanne.*

[1] Voy. les *Etats* de ces écoles dont il sera parlé plus amplement ci-après.

[2] Crottet, *Annales d'Yverdon*, p. 458.

[3] Le *véritable Abrégé* est fort peu connu parmi nous, bien qu'il ait été réimprimé à Lausanne, chez Corbaz et Robellaz, en 1845; chez Corbaz et Rouillier fils en 1862.

[4] V. Arnaud, *Notice*, passim, en particulier p. 10, 14, 16, 35.

IX

L'Abrégé d'Ostervald revu par Polier.

I. Les *Ecoles de charité* avaient été fondées en 1726 dans le but de suppléer à l'insuffisance des écoles publiques, auxquelles les enfants des habitants non-bourgeois n'avaient d'ailleurs que difficilement accès. On sentait le besoin de « tirer les enfans du pauvre peuple de l'état d'ignorance crasse et de misère, en leur inspirant de bonne heure, avec la crainte du Seigneur, le goût de l'industrie et du travail[1]. »

Les fondateurs de cet établissement charitable s'étaient inspirés de l'exemple et des principes de la Société anglaise pour la propagation de la foi, à laquelle deux d'entre eux, le professeur Georges Polier et l'ex-ministre Théodore Crinsoz de Bionnens, avaient eu l'honneur d'être associés[2]. Ils vouèrent une attention particulière à l'enseignement religieux, fort négligé dans les « petites écoles » de la ville, dont les régents, « peu ou point capables, n'enseignaient aux enfans qu'à apprendre quelques prières et le catéchisme par mémoire, sans leur donner aucune intelligence des choses, ni aucun goût des vérités et des devoirs de la religion[3]. » Par l'enseignement tel qu'il se donnait sous *leur* direction, ils avaient à cœur de faire sentir « combien sont préférables des instructions raisonnées qui forment le jugement, à celles qui se gravent seulement dans la mémoire. Les unes persuadent, touchent, sont ineffaçables; les autres n'entrent presque pas dans l'esprit et n'impriment aucun sentiment de piété dans le cœur[4]. » C'est aussi en vue de « répandre parmi le peuple le goût d'une éducation si chrétienne » et de concourir ainsi à l'édification générale, que la Société charitable résolut dès 1728 de faire recevoir ses catéchumènes à la face de l'Eglise, après un examen public

[1] Avertissement en tête du tome I des *Relations des Ecoles de charité.*

[2] Nous aurons à revenir tout à l'heure sur le premier de ces hommes de bien. Quant au second, voy. l'étude que nous lui avons consacrée dans la *Revue de théol. et de phil.* de 1887, en particulier p. 116 et suiv., 492 et suiv.

[3] *Requête adressée à LL. EE.* par les fondateurs de la Société charitable.

[4] *Etat des Ecoles de charité,* 1735-1736.

dans lequel tout le cours de religion était passé en revue. « Ç'a été la première réception publique de catéchumènes qui se soit faite à Lausanne... Toutes les personnes pieuses virent avec plaisir établir une cérémonie si propre à rappeler les devoirs de la religion au cœur de tous les chrétiens[1]. »

Pour assurer à leurs écoles le bienfait d'une instruction religieuse intelligente et suivie, les directeurs y avaient attaché des catéchistes, dont le premier fut un fils de réfugiés, le ministre Rivalier. C'est lui sans doute, avec l'assentiment de ses supérieurs, qui introduisit l'*Abrége d'Ostervald*, « comme étant des plus convenable à l'état de ces écoles; tant pour l'*Histoire sainte* qui y est plus détaillée que dans aucun autre, que pour *les vérités et les devoirs* de la religion chrétienne, qui y sont exposés avec une simplicité et une clarté peu communes[2]. » Soit ces catéchistes, soit les « directeurs ecclésiastiques » n'hésitèrent même pas à prendre ce manuel pour guide dans les catéchismes *publics* qui se faisaient pour les élèves des Ecoles de charité dans un des temples de la ville.

Cependant, après une expérience de plusieurs années, ils crurent « apercevoir dans cet *Abrégé* divers endroits qui demandoient d'être encore plus étendus ou exprimés plus clairement, pour être compris par des esprits aussi bornés que le sont pour l'ordinaire les enfans du menu peuple, qui n'ont eu aucun principe d'éducation et qui manquent souvent d'idées sur les choses les plus communes. » Une *nouvelle édition* parut nécessaire, édition dans laquelle on complèterait l'œuvre originale « par quelques additions de passages formels de l'Ecriture sainte, par quelques nouvelles demandes et réponses, aussi bien que par quelques éclaircissements et notes qui servissent de guides aux maîtres et maîtresses d'école, et qui missent les enfans en état de connaître mieux leur religion. »

[1] *Etat des Ecoles de charité*, exercice de 1727-1728. Pour les catéchumènes de la ville, la réception publique ne fut introduite qu'en 1745, alors que dans le reste du pays elle était déjà généralement pratiquée depuis un temps plus ou moins long. (Actes de la compagnie pastorale de Lausanne.)

[2] *Etat des Ecoles de charité*, exercice de 1749-1750.

Ce projet, dont l'exécution était confiée au président ecclésiastique des écoles, reçut l'approbation de l'auteur même de l'*Abrégé*, qu'on avait eu soin de consulter tout d'abord. Mais Ostervald ne vécut pas assez pour voir le résultat du travail de revision. Diverses circonstances ayant entravé le reviseur, ce ne fut qu'en 1749, — deux ans après la mort du vénérable doyen de Neuchâtel, — qu'il se trouva en mesure de présenter son travail à la direction des Ecoles de charité. Le manuscrit passa par les mains des deux professeurs de théologie (Ruchat et J.-Alph. Rosset), censeurs établis par LL. EE. pour examiner les livres de piété, et par celles des autres directeurs ecclésiastiques (Pavillard, pasteur à Lausanne, P. Bournet, ministre aux Croisettes, et L. Porta, ministre impositionnaire). Enfin, après avoir été « mis au net tel qu'on pouvoit le souhaiter, » il fut livré à l'impression et parut en mai 1750, chez J. Zimmerli, à Lausanne[1].

L'auteur de cet *Abrégé* retouché et augmenté, « utile aux plus avancés comme aux plus foibles, » était le professeur *George Polier*, qui enseignait depuis près d'un demi-siècle l'hébreu et la catéchèse à l'Académie de Lausanne[2].

Polier était un des vétérans du « libéralisme » de ce temps-là; de la nuance de Turrettini plus encore que de celle d'Ostervald, et peut-être plus avancé que l'un et l'autre. Lors des troubles occasionnés par la signature du *Consensus* (1715-1723) il avait acquis une certaine célébrité. Il fut parmi les professeurs le dernier à se soumettre aux exigences souveraines et ne le fit que lorsqu'il crut pouvoir le faire la conscience sauve. Sa per-

[1] Ces détails sont tirés des *Etats des Ecoles de charité*, spécialement de celui de 1749-1750, et du *Rapport quinquennal* de 1747-1752. On voit combien il est peu exact de dire que le *Catéchisme d'Ostervald* n'a été abrégé qu'*après* son adaptation à l'usage des Ecoles de charité (Gindroz, ouvr. cité, p. 419).

[2] Il ne se nomme pas sur le titre de l'ouvrage, mais il est désigné expressément comme étant l'auteur de la revision dans le *Rapport quinquennal* de 1752-1757, dans l'*Eloge funèbre* qui lui est consacré dans l'*Etat* de 1759-1760 par son collègue dans la présidence, Gabriel Seigneux de Correvon, trésorier de la ville de Lausanne, ainsi que dans l'*Avis* qui est en tête de l'édition de 1767.

sistance à exiger des « explications » et à formuler des réserves avait même failli lui coûter sa chaire. Ses fonctions académiques l'appelaient à expliquer les textes de l'Ancien Testament et en même temps, — grâce à un accouplement dont les Académies de Berne et de Lausanne avaient la spécialité, — à donner en latin, d'après le *Catéchisme de Heidelberg*, un cours supérieur de religion servant de préparation aux cours de théologie polémique et didactique. Au dire d'un de ses disciples, son exégèse était judicieuse, son enseignement se distinguait par le bon sens et la modération des sentiments. Il n'était orthodoxe « qu'autant que de raison, » c'est-à-dire qu'en somme il l'était assez peu.

Mais il en était de Polier comme de beaucoup de théologiens de l'époque : son christianisme personnel valait mieux que sa théologie, sa foi mieux que sa dogmatique et son apologétique. Si la réaction contre une orthodoxie morte l'entraînait à attribuer aux œuvres des « gens de bien » une vertu, pour ne pas dire un mérite, qui s'accordait assez mal avec l'affirmation simultanée du salut par grâce, du moins faut-il lui rendre cette justice qu'il ne se bornait pas, comme tant d'autres, à *prêcher* la nécessité d'un christianisme pratique, d'une foi fertile en bonnes œuvres, mais qu'il en donna l'exemple jusqu'à sa blanche vieillesse. Il est vrai que (sa revision de l'*Abrégé d'Ostervald* mise à part) les « œuvres » sorties de sa plume dorment depuis longtemps dans un profond oubli, bien que l'une d'elles, le *Nouveau Testament mis en catéchisme*, ait paru jadis assez « bonne » pour être traduite tant en Angleterre qu'en Hollande, et que de nombreuses éditions en aient été envoyées dans les colonies. Ce qui ne sera jamais oublié, c'est le dévouement admirable, la sollicitude vraiment paternelle avec lesquels, pendant les trente dernières années de sa vie, il s'est occupé des Ecoles de charité de sa ville natale et surtout du Séminaire français où se formaient les héroïques pasteurs du Désert. En 1759, ce bon et fidèle serviteur, ce chrétien pratiquant, s'en est allé en paix, après avoir atteint comme Ostervald l'âge de quatre-vingt-quatre ans[1].

[1] Il n'existe sur le professeur Georges Polier, second de ce nom, que de

Il était nécessaire de dresser exactement l'acte d'origine de l'*Abrégé retouché et augmenté*, et de le faire d'une manière quelque peu circonstanciée ; car, — chose incroyable mais positive, — sa vraie origine est demeurée à peu près inconnue dans le pays même qui l'a vu naître, au sein de l'Eglise qui pendant un siècle entier a confié à ce guide l'instruction religieuse de ses enfants [1].

II. On a souvent, et parfois amèrement, critiqué cet *Abrégé* au double point de vue de la forme et du fond. Un auteur, dont le nom nous est inconnu, lui a fait subir, quant à la doctrine, un examen sévère, tout en s'efforçant d'être équitable [2]. Les défenseurs d'Ostervald, en particulier ses compatriotes, insistent avec raison sur le tort qu'on a communément de rendre l'auteur de l'*Abrégé primitif* responsable de tous les défauts qu'on relève dans l'*Abrégé de Lausanne* [3]. Mais ce qu'on n'a jamais fait, à notre connaissance du moins, c'est d'indiquer clairement en quoi le second diffère du premier. On est resté dans les généralités, au lieu de mettre le doigt sur les *retouches* qui ont altéré l'œuvre originale d'Ostervald et donnent à l'œuvre de Polier sa physionomie à elle. En un mot, l'étude comparée des deux textes n'a pas été faite ou, si elle s'est faite, le public n'en a guère profité.

On ne s'attend pas sans doute à ce que nous remplissions ici cette lacune. Une notice historique n'est pas une étude dogma-

courtes notices absolument insuffisantes. Les principaux éléments de sa biographie se trouvent disséminés dans les *Actes académiques de Lausanne*, les *Mémoires sur les troubles du Consensus*, les *Etats des Ecoles de charité*, les *Manuscrits d'Ant. Court* à la Bibliothèque de Genève et d'autres documents relatifs aux pasteurs du désert, où ont puisé MM. Coquerel, Hugues, Dardier, etc.

[1] Ainsi M. Cart, dans son *Histoire du mouvement religieux dans le canton de Vaud* (tome II, p. 339), dit que l'*Abrégé* parut « au commencement de notre siècle. »

[2] L'*Abrégé du Catéchisme d'Ostervald est-il entièrement évangélique?* Article publié dans les *Etudes évangéliques pratiques*, N° 3, Lausanne et Genève, 1857, p. 17-55.

[3] Ce reproche atteint entre autres l'ouvrage tout à l'heure cité de M. Cart.

tique. Cependant notre esquisse resterait incomplète si nous n'essayions pas de marquer d'une manière aussi précise que possible en quoi la revision lausannoise s'écarte de l'ouvrage primitif. Après avoir rendu hommage, comme nous venons de le faire, aux bonnes intentions de ceux qui avaient pris l'initiative de cette revision et à la piété personnelle du respectable vieillard qui s'était chargé de l'effectuer, nous pourrons en parler d'autant plus à notre aise.

Le plan de l'ouvrage n'a subi aucune modification. Il s'ouvre, comme on sait, par un abrégé de l'*Histoire sainte* en neuf chapitres. Dans le catéchisme proprement dit on retrouve la juxtaposition bien connue d'une partie dogmatique (divisée en seize sections), et d'une partie morale beaucoup plus étendue (formant trente-huit sections). La partie des *vérités* commence par établir ce qu'Ostervald appelait les *fondements :* la religion en général et la connaissance de Dieu naturelle et révélée ; l'Ecriture sainte ; la religion chrétienne comme étant la véritable religion (la meilleure, selon Polier) et la foi. Puis viennent, à partir de la quatrième section, les « principaux articles de la foi chrétienne » d'après l'ordre où ils se suivent dans le *Symbole.* La dernière section, intitulée *De la vie éternelle*, se termine en manière de conclusion, j'ai presque dit d'appendice, par quelques demandes touchant la justification par la foi.

La partie des *devoirs* est introduite par quatre sections relatives à la repentance, aux bonnes œuvres, aux « différentes sortes d'actions humaines » (mauvaises, bonnes, indifférentes), et à la loi de Dieu. Les deux tables du *Décalogue* servent de texte, ou pour mieux dire de prétexte, à l'exposé des devoirs du chrétien envers Dieu et envers les hommes (sect. V-XVIII). A ces devoirs de piété, de justice et de charité viennent s'ajouter (sect. XIX-XXIII) ceux du renoncement au monde et à soi-même. Suivent les sujets de la prière, avec l'*Oraison dominicale* (sect. XXIV-XXIX), et des *sacrements* (sect. XXX-XXXIII).

Les cinq dernières sections sont plus spécialement à l'adresse des *catéchumènes*. Elles traitent des motifs à la piété, des obstacles qui en détournent, des moyens de s'y avancer, de la confirmation du vœu du baptême.

Ainsi, à ne considérer que la table des matières, pas de différence entre les deux *Abrégés*. Même ordre, même nombre de sections, mêmes titres. Mais dans ce cadre identique on découvre entre les deux textes des écarts de diverses sortes.

L'édition de Lausanne est appelée avec raison une édition *augmentée*. L'*Abrégé* s'est sensiblement rallongé. De sept cent quatre-vingt environ, le nombre des demandes est monté à près de neuf cent trente, ou si l'on fait abstraction de l'*Abrégé* d'Histoire sainte, d'environ cinq cent quatre-vingts à six cent soixante-quinze. Les additions ne portent pas tant, comme on pourrait le supposer à priori, sur la partie morale (certaines de ses sections sont, au contraire, raccourcies), que sur celle des vérités de la religion.

Parmi ces éléments adventices tout n'est pas à blâmer, tant s'en faut. Ici, ce sont des passages bibliques bien choisis et cités avec à-propos. (Ostervald avait sans doute jugé inutile de les ajouter parce qu'il pouvait s'en référer au *Recueil de passages* qu'on employait à Neuchâtel.) Là, ce sont des demandes nouvelles servant à éclaircir, à développer telle réponse un peu trop laconique de l'original (celle, par exemple, qui explique la signification du nom de *Christ*), ou bien à préciser les motifs à l'appui de tel ou tel devoir (comme dans la section relative au premier commandement). Parfois ces demandes additionnelles ont pour but d'établir un lien plus organique entre certaines matières. Elles constituent alors de réelles améliorations. Comment Ostervald rattache-t-il ses instructions sur *la prière* aux sujets qui précèdent immédiatement, c'est-à-dire aux *devoirs* envers Dieu, les hommes et soi-même ? A vrai dire, il ne les y rattache pas; il les ajoute d'une manière toute extérieure par cette question : « Quel est un des principaux devoirs de la religion ? » Voici, au contraire, comment Polier introduit ce nouveau sujet : « Pouvons-nous garder les commandements de Dieu ? — *Rép.* Nous ne pouvons pas les garder de nous-mêmes; mais nous le pouvons avec la grâce de Dieu, qu'il ne refuse jamais à ceux qui la lui demandent sincèrement et avec ardeur. — *Dem.* Quel est donc le moyen le plus sûr d'obtenir

cette grâce? — *Rép.* C'est la prière, qui est un des principaux devoirs de la religion. »

Une classe importante d'additions consiste en des *notes* imprimées en plus petit caractère, qui sont ajoutées à certaines réponses, pour servir de guides aux maîtres et maîtresses d'école chargés d'expliquer le catéchisme aux enfants. On a vu combien les directeurs des Ecoles de charité avaient à cœur que la religion fût enseignée « par jugement et non seulement par mémoire. » Ces notes étaient destinées tantôt à suggérer au catéchiste les moyens de définir plus clairement un terme peu connu ou trop abstrait, de développer une idée, de faire mieux sentir la force d'un raisonnement, tantôt à lui fournir des exemples, des analogies, ou bien un choix de textes bibliques venant à l'appui de la réponse à expliquer. Ainsi, dès la première section, la réponse qui dit que Dieu est *un Esprit infini et tout parfait* est accompagnée d'une longue note renfermant des directions sur la manière de « donner aux enfants quelque idée » de ce qu'il faut entendre par un Esprit, un Esprit infini, un Esprit parfait.

Ces éclaircissements *à l'usage du catéchiste*, qu'on trouve insérés dans les deux éditions publiées du vivant de G. Polier, en 1750 et 1755, n'ont pas été reproduits dans toutes les éditions subséquentes. On en vint à faire *deux* sortes d'éditions, l'une pour les maîtres, l'autre, moins volumineuse et « à meilleur compte par là même, » pour les élèves. La première édition n'offrant que *le texte seul* date de 1767 [1].

Si l'*Abrégé* n'avait subi d'autres changements que ceux dont il vient d'être parlé, l'auteur, pensons-nous, n'eût guère eu sujet de se plaindre. Mais il était difficile de l'*augmenter* sans en *retoucher* le texte. Ce sont principalement ces retouches

[1] Lausanne, chez Antoine Chapuis, imprimeur; 204 pages in-8°, y compris la liturgie *genevoise* pour la réception des catéchumènes (avec le vœu du baptême « tel qu'il se prononce dans l'Eglise de *Lausanne* »), de courtes prières à dire à l'école et au temple, d'autres prières pour le matin et le soir, et deux sonnets (de Laurent Drelincourt). Dans la suite, l'*Abrégé* à l'usage des élèves s'est réimprimé beaucoup plus souvent que l'édition avec notes. Celle-ci a été rééditée en dernier lieu, sauf erreur, à Lausanne en 1860, chez F. Blanchard.

que les avocats d'Ostervald désavouent, et ils ont pour le faire de bonnes raisons. En réalité, c'est plus que des retouches, c'est un véritable *remaniement* que le professeur lausannois a fait subir à l'ouvrage du pasteur de Neuchâtel. Nous ne croyons pas qu'une seule des cinquante-quatre sections soit demeurée intacte. C'est trop peu dire : nous doutons fort qu'il soit possible de lire parallèlement trois ou quatre demandes de suite, sans être arrêté par un changement de rédaction ou par une transposition. Et quand on y regarde de près, il se trouve qu'une bonne partie des critiques que, depuis l'époque du Réveil surtout, on a faites du soi-disant *Catéchisme d'Ostervald* portent précisément sur des choses de fond ou de forme dont Ostervald, le vrai Ostervald, n'est pas responsable.

L'impression d'ensemble qui résulte pour nous du travail de comparaison auquel nous nous sommes livré peut se résumer en ces mots : *plus orthodoxe* à certains égards, Polier est, à tout prendre, *encore moins évangélique* que ne l'était Ostervald. Quelques exemples serviront à justifier cette appréciation.

III. *Plus orthodoxe*. Non pas à tous égards, sans doute. Ainsi, en ce qui concerne l'Ecriture sainte, Ostervald avait eu soin de dire qu'elle nous a été donnée *pour être la règle* de ce que nous devons croire, etc. Selon l'édition retouchée (qui, pour le dire en passant, appelle l'Ecriture un « livre qui *contient* la révélation » et dit que c'est *à cause de cela* qu'elle est nommée la Parole de Dieu), elle nous aurait été donnée simplement *pour nous apprendre* ce que nous devons croire, etc. L'idée de l'autorité normative de l'Ecriture, ce principe formel du protestantisme, se trouve donc effacée.

Mais ailleurs la dogmatique orthodoxe a repris ses droits. Le passage des trois témoins (1 Jean V, 7) est allégué en toutes lettres et transcrit tout au long à l'appui du dogme de la trinité, tandis qu'Ostervald s'était contenté de Matthieu XXVIII, 19. Il ne suffit pas au reviseur de dire que le nom de Jésus a été donné à notre Seigneur parce qu'il devait sauver les hommes de leurs péchés. Il emploie trois demandes supplémentaires à

expliquer que sauver les hommes de leurs péchés c'est, d'un côté, les délivrer de l'empire que le péché a sur eux, et, de l'autre, de la peine du péché. Il affirme nettement la préexistence éternelle du Christ et la personnalité du Saint-Esprit. A propos des erreurs de l'Eglise romaine touchant la sainte cène, il dira que « l'on ne peut regarder l'adoration de l'hostie que comme une espèce d'idolâtrie. » Il ajoutera même dans la note à l'usage du catéchiste que « c'en est une espèce bien grossière. » Echo très distinct, quoique affaibli, de la « maudite idolâtrie » du *Catéchisme de Heidelberg*.

Au reste, cette réminiscence n'est pas isolée. Il s'en rencontre plus qu'on ne pense dans la revision lausannoise d'Ostervald. On s'aperçoit que Polier, obligé par ses fonctions officielles de commenter le formulaire palatin, a cherché parfois à s'en rapprocher, tout au moins dans les termes. Par exemple, dans sa manière d'amener le sujet de la justification par la foi. L'original neuchâtelois disait : « *Est-il nécessaire* de croire tous les articles du Symbole ? — *Rép.* Il est nécessaire de les croire, et c'est par là que nous sommes justifiés. » La cinquante-neuvième demande du *Catéchisme de Heidelberg* est ainsi conçue : « Mais *quel avantage vous revient-il* de croire *toutes ces choses ?* — *Rép.* C'est qu'en les croyant je suis justifié *devant Dieu* en Jésus-Christ. » Voici comment Polier combine les deux rédactions : « *Est-il nécessaire* de croire tous les articles du Symbole ? — *Rép.* « Il est nécessaire de les croire, parce qu'ils sont l'abrégé de la doctrine de Jésus-Christ,... et qu'*il nous en revient plusieurs avantages.* » (Suit une demande relative à la nature de la « croyance » exigée.) Puis : « *Quel avantage nous reviendra-t-il* de cette foi, si nous croyons ainsi *toutes ces choses ?* — *Rép.* L'Ecriture sainte nous dit que nous serons par ce moyen justifiés *devant Dieu.* »

Encore moins évangélique, avons-nous dit ensuite.

La preuve, on n'a pas besoin de la chercher bien loin. Elle nous est fournie par l'article même de la justification, tel qu'il est présenté dans notre revision. Déjà dans l'*Abrégé* non revisé cette doctrine centrale du protestantisme n'occupe pas une place en rapport avec son importance. De même que le *Caté-*

chisme de Heidelberg, Ostervald en parle, on vient de le voir, après l'explication des articles du symbole. Mais au lieu de lui faire l'honneur de la traiter dans une section à part, il la relègue à la fin de la section sur la vie éternelle, par laquelle se termine la première partie du catéchisme. Comme par manière d'acquit, il l'expédie en quelques courtes demandes. Du moins le peu qu'il en dit n'a-t-il rien de contraire à l'enseignement de saint Paul et des réformateurs : nous sommes justifiés, — c'est-à-dire nous obtenons de Dieu le pardon des péchés et le droit à la vie éternelle, — par la seule miséricorde de Dieu et par le sacrifice de notre Seigneur Jésus-Christ ; à condition que nous ayons la véritable foi, qui produit nécessairement les bonnes œuvres et qui opère par la charité. Or, que nous enseigne le catéchisme retouché ? C'est que, pour être justifié devant Dieu, — c'est-à-dire pour être traité de Dieu comme juste et innocent (réminiscence du *Catéchisme de Heidelberg*), en d'autres termes (ceux d'Ostervald) : pour obtenir de Dieu le pardon de ses péchés et le droit à la vie éternelle, — il faut *d'abord* croire les articles du Symbole, mais d'une croyance (*sic*) qui soit accompagnée des dispositions à la sainteté et d'efforts pour y conformer notre conduite ; il faut, *de plus*, recourir à la miséricorde de Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur, *et* faire tous les jours de nouveaux progrès dans la vertu (*sic*).

Le terme de « justification » est bien défini. Mais quelle notion de la *foi !* Pour Ostervald déjà, elle n'était guère autre chose qu'*une persuasion* ferme des *vérités* que Dieu a révélées dans sa Parole, et l'on ne voit pas bien comment la foi ainsi entendue « produit nécessairement » les bonnes œuvres. Avec Polier, nous faisons un grand pas de plus dans le sens de l'intellectualisme. La foi est une croyance ou, comme il le dit ailleurs, un « acte de l'esprit. » A quelle distance nous sommes, — et combien au-dessous ! — de la belle et riche définition du *Catéchisme de Heidelberg* dans sa vingt et unième demande : « La véritable foi est non seulement une connaissance certaine et une pleine persuasion de la vérité de tout ce que Dieu nous a révélé dans sa Parole, mais aussi une ferme confiance que le Saint-Esprit produit dans mon cœur par l'Evangile : que Dieu

accorde non seulement aux autres, mais aussi à moi, le pardon des péchés, la justice et la vie éternelle, et cela de pure grâce, par un effet de sa miséricorde, et seulement en considération du mérite de Jésus-Christ. »

Quoi d'étonnant, avec une foi réduite à la notion de simple *croyance* aux articles du Symbole, croyance à laquelle vient s'ajouter, il est vrai, le recours à la miséricorde de Dieu par Jésus-Christ, quoi d'étonnant qu'on en vienne à *coordonner* entre elles la foi et *les bonnes œuvres* en vue de l'obtention du salut ! Ostervald avait déjà mis le pied sur cette pente. Polier l'y a suivi, mais en le dépassant. « Combien, demandent-ils l'un et l'autre dans la troisième des sections préliminaires, y a-t-il de parties dans la religion chrétienne? — *Rép.* Il y en a deux principales. — *Dem.* De quoi traite (Polier : « Que renferme ») la première? — *Rép.* Des vérités que nous devons croire. — *Dem.* La seconde? — *Rép.* De nos devoirs ou de ce que nous devons faire. » A l'une comme à l'autre de ces réponses, Polier n'hésite pas à ajouter les mots *pour être sauvés.* Et ce dualisme règne d'un bout à l'autre du catéchisme retouché. Le salut par grâce n'est pas nié, tant s'en faut, mais... Ce *mais* revient à tout propos, sous les formes les plus variées, en temps et hors de temps.

Rien de plus évangélique (à la réserve de la notion incomplète de la foi) que cette réponse d'Ostervald, dans la section intitulée : De la foi en Jésus-Christ, de ses noms et de ses charges : « Croire en Jésus-Christ, c'est croire qu'il est le Fils de Dieu et le Sauveur du monde, et fonder *sur lui seul toute* l'espérance de notre salut. » Oui, sans doute, dira Polier, « croire en Jésus-Christ, c'est croire qu'il est le Fils du Dieu vivant et qu'il a été envoyé de sa part au monde pour sauver les hommes. » *Mais* « c'est *surtout* être persuadé que nous *serons* sauvés par sa médiation, *si* nous recevons *sa doctrine, si* nous renonçons à tout péché, et *si* nous avons à cœur d'observer les préceptes qu'il nous a donnés. » — Parlant de la nécessité de faire des bonnes œuvres, Ostervald dira que *sans cela il est impossible* de plaire à Dieu et d'obtenir le salut. Paul Rabaut, dans son *Précis* d'Ostervald, explique et corrige en disant que les bonnes œuvres sont nécessaires *comme étant*

la manifestation expresse de la vraie foi[1]. Polier, au contraire, renchérit sur Ostervald : les bonnes œuvres sont absolument *nécessaires pour* plaire à Dieu et pour *obtenir* le salut. — Pourquoi faisons-nous (dans la cène) la commémoration de la mort de Jésus-Christ ? Ostervald répond : « Parce que c'est par cette mort que nous avons été sauvés. » Polier : « Parce qu'elle est le *principal* fondement de notre salut. » Le *Catéchisme de Heidelberg* avait dit que le sacrifice de la croix en est l'*unique* fondement.

Après cela, il va de soi qu'il ne faut pas chercher, dans l'*Abrégé* revu et augmenté, des amendements à la doctrine si insuffisante d'Ostervald sur le Saint-Esprit et son œuvre dans l'homme. *Les grâces* du Saint-Esprit, ses dons, son secours, il en est assez souvent parlé. Sans lui, pas de progrès moral possible. Mais de *la grâce* qui régénère, de la nouvelle naissance, pas un mot. Et mieux valait n'en rien dire que de l'expliquer de la façon dont elle est expliquée dans le *Nouveau Testament mis en Catéchisme.* Veut-on savoir, en effet, ce que signifiait, pour notre professeur de catéchèse, le texte classique de Jean III, 3 ? Le voici : « *Personne ne peut avoir part au royaume de Dieu,* être du nombre de ses enfants ou des disciples de Jésus et jouir de la félicité céleste, *s'il ne naît de nouveau*, c'est-à-dire s'il n'a de tout autres idées et de tout autres sentiments que le commun des Juifs[2]. »

Disons enfin que c'est Polier qui est atteint en première ligne par trois des critiques qu'on a peut-être le plus souvent articulées contre le *Catéchisme d'Ostervald.* La première concerne sa façon d'entrer en matière. « *A quoi*, demande-t-il, *tendent en général tous les désirs des hommes? — Rép. A être heureux.* » Par là, dit-on, il prête dès l'abord à la religion une couleur intéressée et se donne l'air de la faire reposer sur une base purement subjective. Sans doute Ostervald, lui aussi, fonde la nécessité de « connaître la religion » sur ce qu'il n'y a qu'elle qui puisse nous rendre parfaitement heureux. Mais chez lui cette idée ne se présente qu'au second plan. La question

[1] Arnaud, notice citée, p. 25.

[2] *Le Nouveau Testament mis en catéchisme par demandes et par réponses.* (Amsterdam 1756.) Tome I, p. 58.

par laquelle il débute est celle-ci : *Quelle est la plus nécessaire de toutes les connaissances?* Il est vrai encore que l'auteur de la revision a soin d'expliquer un peu plus loin que « nous ne saurions être heureux si nous ne connaissons pas Dieu, qui est la source de notre bonheur. » D'ailleurs, le besoin *naturel* d'un bien suprême n'est-il pas, aussi bien que les postulats *moraux* de la conscience, un élément essentiel de toute religion ? Toujours est-il que Polier se montre bien le fils de son siècle en prenant la recherche du « bonheur » pour point de départ [1].

En second lieu, c'est Polier qui est responsable de cette malheureuse définition de la religion comme étant *la science qui nous apprend à connaître Dieu et à le servir.* Ostervald avait dit que *la religion consiste à* connaître Dieu et à le servir, mais il faut avouer qu'il avait frayé la voie à son rééditeur en appelant la religion la plus nécessaire de toutes les connaissances. Entre « connaître la religion » et « savoir bien sa religion » il y a une nuance sans doute, mais de l'un à l'autre la distance est vite franchie.

Enfin, on en a beaucoup voulu au catéchisme dit d'Ostervald de ses enseignements touchant les *actions indifférentes.* Nous ne discuterons pas à ce propos la question de savoir si l'on n'a pas le droit, en morale, de statuer une catégorie d'actions indifférentes, un domaine de « choses permises. » Remarquons seulement, la distinction une fois admise, que sur cet article Polier a réellement fait tort à Ostervald avec ses retouches. Et ici nous ne songeons pas seulement à la réponse devenue célèbre dans laquelle *se promener, se divertir,* etc., sont cités comme exemples à côté du manger et du boire. Ce qui est plus grave, c'est d'avoir éliminé le principe posé d'après 1 Corinthiens X, 31, que le chrétien, quoi qu'il fasse, doit tout rapporter à la gloire de Dieu, et de s'être borné à formuler la règle négative que « pour ne pas rendre mauvaises » les actions indifférentes, il faut s'en abstenir lorsqu'elles peuvent devenir une occasion de péché pour soi-même ou pour les autres.

[1] Le *Catéchisme raisonné* de A.-J. Roustan, pasteur de l'Eglise helvétique, Londres 1783, va encore plus loin dans ce sens : il consacre toute sa première section aux *moyens de parvenir au bonheur.*

En résumé, il semble que pour Polier, plus encore que pour Ostervald, l'idéal du chrétien ait consisté non pas tant à devenir, par le renouvellement du cœur et la sanctification de la vie, un *homme de Dieu* accompli, rendu propre à toute bonne œuvre, qu'à faire son possible, au moyen d'un vrai « amendement » et de la pratique des bonnes œuvres, pour entrer dans l'élite de ces *gens de bien* qui « commettent rarement et avec peine les grands péchés, » et qui, lorsqu'ils ont péché « par ignorance ou par surprise, » se relèvent promptement par la repentance ; le tout, bien entendu, avec le secours indispensable du Saint-Esprit.

D'où vient en définitive cette conception imparfaite de la vie chrétienne ? Tient-elle simplement au fait d'avoir amoindri ou obscurci certaines *doctrines* plus ou moins « capitales, » dans le désir fort légitime d'ailleurs de mettre la religion en contact plus direct avec la vie pratique ? Ne serait-elle pas plutôt la conséquence de cet autre fait, que la théologie dont l'auteur de l'*Abrégé* revisé était un des adeptes avait déplacé du centre de la doctrine chrétienne ce qu'il y a de capital dans l'Evangile, savoir : la révélation historique du Dieu-Sauveur dans la personne de Jésus-Christ ?

C'est là, à notre sens, ce qui constitue la vraie infériorité de ce catéchisme, lorsqu'on le compare au *Catéchisme de Heidelberg*, et surtout lorsqu'on le met en regard d'un document encore plus ancien, le plus beau peut-être que l'âge de la réforme ait produit en Suisse, les *Actes du Synode de Berne* de 1532. Dire que le christianisme qu'il enseigne n'est que celui de l'homme *naturel*[1], c'est le juger avec une sévérité outrée. Mais il est vrai de dire que c'est un christianisme plus *légal* qu'évangélique. Polier était professeur de théologie de l'*Ancien* Testament. Il s'en est trop bien souvenu en remaniant l'ouvrage d'Ostervald. Son catéchisme était plus propre à former une nation craignant Dieu, — ce qui est déjà beaucoup, — qu'un peuple d'enfants de Dieu au sens précis de la *nouvelle* alliance.

[1] *Etudes évang. pratiques*, p. 53.

LA THÉOLOGIE DE MILTON

PAR

CHARLES BYSE

John Milton, — né en 1608, mort en 1674, à 66 ans[1], — est connu surtout comme poète; son *Paradis perdu* lui vaut une gloire universelle qui ne passera pas plus que celle d'Homère, de Shakespeare ou du Dante. Mais ce don de chantre inspiré ne doit pas nous faire oublier que Milton s'est distingué dans d'autres domaines. Grâce à une remarquable puissance de travail et à une énergie plus admirable encore, le poète fut en même temps un savant philologue, un éducateur, un historien, un homme d'Etat, — secrétaire latin de Cromwell, — un polémiste infatigable et puissant, — véhément adversaire de la tyrannie des rois et des clergés, champion dévoué de toutes les libertés, notamment de la liberté religieuse, — enfin un théologien dépassant de beaucoup ses contemporains par la spiritualité de ses vues et la courageuse originalité de ses conclusions.

C'est de la théologie de Milton que je désire parler ici. Elle se retrouve en grande partie sous le magnifique manteau que lui prêtent le rythme et le vers dans le *Paradis perdu* et le *Paradis regagné*, comme dans les pamphlets politiques de l'auteur; mais je la puiserai directement à sa source, je veux dire dans l'exposition systématique et complète qu'il nous a laissée de ses croyances.

Le christianisme a été compris de tant de manières, expliqué souvent par des docteurs à l'intelligence si bornée et au cœur

[1] Il devint aveugle à 44 ans, vers 1652.

si peu sympathique, qu'on est heureux de rencontrer parfois un grand homme, un penseur de génie qui, convaincu de sa divine origine, s'en soit assimilé toutes les vérités et prenne la peine de les présenter dans leur harmonieux organisme. Encore est-ce une rare bonne fortune, pour ne pas dire une unique exception, que de mettre la main sur une dogmatique et une morale détaillées, élaborées par un écrivain qui s'est illustré dans un tout autre champ, et dont le nom est inscrit en lettres d'or, parmi les plus grands et les plus purs, dans le panthéon de l'humanité.

Le travail auquel je fais allusion a une histoire singulière. Après avoir donné sa démission de secrétaire du conseil d'Etat pour les langues étrangères (en 1655), Milton, affranchi des soins de la vie publique, mais déjà tout à fait aveugle, se mit à la composition de trois livres considérables, le *Paradis perdu*, un *Thesaurus* latin et un *Traité de théologie* compilé des saintes Ecritures, livres qu'il acheva tous trois sous la Restauration, malgré les diverses épreuves auxquelles il fut alors soumis. Ce traité, appelé par Wood « a Body of Divinity, » par Aubrey « *Idea Theologiæ*, » par Toland « a System of Divinity, » fut déposé par Milton entre les mains de Cyriack Skinner, demeurant à Mark Lane, Londres; mais il se perdit, et pendant longtemps on ne put absolument pas en suivre la trace.

Il est à remarquer qu'aucun des biographes de Milton ne dit expressément en quelle langue cet ouvrage était composé. Si Aubrey lui donne un titre latin, cela ne prouve pas absolument que le livre fût écrit en cette langue, car le fait de donner un nom savant aux ouvrages anglais était conforme au goût du temps, et notamment à la coutume de Milton.

Cependant c'est bien un manuscrit latin, attribué à Milton, que M. Lemon [1] découvrit en 1823 à Whitehall, en faisant des recherches parmi les vieux documents de l'Etat (*Old State Paper Office*) dans la Middle Treasury Gallery. Ce manuscrit, qui portait la suscription suivante : *Joannis Miltoni Angli de Doctrina Christiana, ex sacris duntaxat libris petita, Disquisitionum libri duo posthumi*, fut trouvé dans une des armoires, enveloppé dans deux ou trois feuilles de papier imprimé, avec un

[1] Robert Lemon, sen. Esq. Deputy Keeper of His Majesty's State Papers.

grand nombre d'écrits originaux et curieux concernant les complots papistes de 1677, 1678 et 1683. Le même paquet renfermait encore la copie complète et corrigée de toutes les lettres latines écrites par Milton, en sa qualité de secrétaire de la république, aux princes et Etats étrangers. L'enveloppe qui contenait le tout était adressée : *A M. Skinner, négociant.*

Aucun doute n'est possible : ce manuscrit est l'ouvrage original de Milton, son *corpus* théologique, mentionné par ses biographes qui n'en savaient pas le titre exact et définitif, mais bientôt égaré, et reparaissant tout à coup après une éclipse d'un siècle et demi.

Cyriack Skinner, après avoir été l'élève favori de Milton, était devenu son intime ami et son voisin. C'est à lui que le poète aveugle dédia, à propos de sa cécité, un très beau sonnet qui, vu la hardiesse de ses allusions politiques, ne fut publié que vingt ans après la mort de l'auteur.

Les principes résolument républicains de Cyriack étant bien connus, il est probable qu'il fut accusé d'avoir pris part à l'une des nombreuses conspirations qui agitèrent les dix dernières années du règne de Charles II, et qu'en conséquence ses papiers furent saisis par l'Etat. Cette supposition si simple, faite par M. Lemon, suffit pour expliquer la présence du manuscrit de Milton au milieu des archives de la couronne d'Angleterre.

Au reste, un argument plus positif en faveur de l'authenticité de l'ouvrage en question nous est fourni par une lettre datée « State Paper Office, March 22, 1826, » et adressée au traducteur par M. Lemon, conservateur des papiers d'Etat. La voici :

« Je profite de la première occasion pour vous informer d'une circonstance qui, j'ose le croire, vous causera autant de plaisir qu'à moi-même. Cette après-midi, un des employés de notre bureau, M. Lechmere (qui travaille à examiner et à mettre en ordre une immense quantité de vieux papiers de toute espèce) m'a apporté un document qu'il venait de trouver par hasard au milieu des autres. C'est une lettre originale de Daniel Elzévir à Sir Joseph Williamson, datée d'Amsterdam en novembre 1676, dans laquelle il annonce à Sir Joseph que, *environ une année avant, M. Skinner* avait remis entre ses mains

une collection de lettres et un traité de théologie écrits par feu Milton, avec des directions sur la manière de les imprimer. M. Skinner, qui est allé *récemment* à Amsterdam, félicita chaleureusement Elzévir de n'en avoir pas commencé la publication, *puis il emporta les manuscrits.*

« La découverte de cette lettre confirme d'une façon aussi singulière que satisfaisante les conjectures que nous avons faites à l'égard de la *Doctrina Christiana.* Vous serez sans doute d'accord avec moi pour penser que nous avons là le seul anneau qui manquât à notre chaîne de preuves en faveur de l'authenticité de ce livre. Milton en est donc incontestablement l'auteur. La lettre d'Elzévir mentionnée plus haut est certainement originale. Je l'ai collationnée avec une autre lettre de lui, que j'ai le bonheur de posséder : l'écriture des deux lettres est parfaitement identique. »

Le traité original, qui compte 735 pages, est écrit sur du petit papier à lettre in-quarto. La première partie (jusqu'au 15e chapitre du livre premier) est en caractères élégants et fins ; c'est évidemment une copie soignée, toute prête pour l'impression. Elle paraît être de Mary, la seconde fille de l'auteur. La seconde partie, d'une écriture forte et droite, est probablement de la main du neveu de Milton, Edward Philipps, tandis que ses deux filles, Mary et Déborah, qui lui servaient souvent de secrétaires, y auraient ajouté des corrections et des interpolations.

La critique interne n'est pas moins favorable que la critique externe à l'authenticité de cet ouvrage. Les opinions théologiques et ecclésiastiques qui y sont émises se retrouvent perpétuellement dans les écrits en prose et en vers publiés, de son vivant, par Milton. Le style, exact, concis, limpide, sans ornements poétiques et sans recherche oratoire, mais parfaitement approprié aux sujets étudiés, est digne du grand écrivain que nous connaissons, et pourrait servir de modèle aux théologiens de nos jours.

Je n'ai d'ailleurs lu la *Doctrina Christiana* que dans la version anglaise qui a été faite par Charles R. Summer, D. D., évêque de Winchester ; elle est publiée dans les vol. IV et V

des *Prose Works of John Milton* [1]. Un prélat anglican vulgarisant par la traduction un auteur indépendant des plus hostiles à l'épiscopat, au formalisme, à l'union de l'Etat avec l'Eglise, au joug de la tradition et de la routine, il y a là un éclatant hommage rendu au grand radical, et un acte de largeur chrétienne qui mérite d'être relevé. Sans doute, dans ses notes, le traducteur combat quelquefois son auteur, mais en somme c'est une sympathique admiration qui prévaut.

Comme l'annonçait le titre mentionné ci-dessus, l'ouvrage confié à la garde de Skinner devait être une publication posthume; seulement l'auteur ne prévoyait pas que l'impression en serait retardée pendant près de 150 ans, jusqu'en plein dix-neuvième siècle. La prudence dont Milton fit preuve, en décidant que sa somme de théologie ne paraîtrait qu'après sa mort, peut, au premier abord, étonner ceux qui savent avec quelle audacieuse franchise il manifesta ses convictions religieuses ou politiques et combattit les ennemis de la liberté. Mais un instant de réflexion suffit pour que cette réserve paraisse naturelle, légitime et sage. Toléré par la Restauration, Milton vieillissait dans un studieux repos qu'il eut été déraisonnable de troubler, en réveillant contre sa personne les terribles inimitiés de ses adversaires, alors au pouvoir. Nous verrons, au surplus, que la hardiesse de ses vues sur certains points de dogme, de constitution ecclésiastique, de culte ou de morale sociale était de nature à soulever contre lui non seulement le clergé anglican, mais encore les ministres presbytériens et indépendants, et même l'immense majorité des chrétiens de son temps.

Il y a de la grandeur dans la *Dédicace*, qui nous élève au-dessus de tout esprit sectaire ou même étroitement national :

JEAN MILTON

A TOUTES LES ÉGLISES DE CHRIST,

ET A TOUS CEUX

QUI PROFESSENT LA FOI CHRÉTIENNE DANS LE MONDE ENTIER,

PAIX, RECONNAISSANCE DE LA VÉRITÉ

ET SALUT ÉTERNEL,

EN DIEU LE PÈRE ET EN NOTRE SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST.

[1] London, Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden, 1861.

Cette Dédicace, de quelques pages, nous révèle les dispositions dans lesquelles Milton a travaillé. Il a le plus profond respect pour l'Ecriture sainte, qu'il nomme couramment « la Parole de Dieu. » Convaincu que la religion chrétienne est l'arme la plus puissante pour délivrer l'humanité de ses deux plus dangereux ennemis, l'esclavage et la superstition, il a, dès sa jeunesse, étudié d'une manière suivie l'Ancien et le Nouveau Testament dans les langues originales. Il a lu aussi un certain nombre d'ouvrages théologiques. Mais les systèmes humains ne l'ont pas satisfait : il y trouve des lacunes, des erreurs, des sophismes, et il éprouve le besoin de remonter lui-même à la source, d'examiner à fond tous les points de la doctrine et de la morale à la seule lumière de la révélation divine, de systématiser le tout de la façon la plus simple et la plus naturelle, et de laisser ainsi à l'Eglise un manuel facile à consulter et à comprendre.

Travaillant avant tout pour lui-même, et résolu de ne pas publier cet ouvrage de son vivant, il lui est d'autant plus facile d'être impartial dans l'interprétation des textes. Il n'a intérêt à provoquer l'approbation d'aucune Eglise, et ne peut désirer de se tromper lui-même.

Il estime que, si les protestants ont pris une forte position vis-à-vis du papisme, ils sont loin d'avoir exploré d'une manière suffisante d'autres portions du domaine théologique. « Il est devenu évident pour moi, dit-il, qu'en religion comme dans les autres choses les offres de Dieu s'adressent toutes non à une indolente crédulité, mais à l'activité persévérante et à une infatigable recherche de la vérité. Il y reste encore plus de points que je ne le supposais précédemment qui demandent à être examinés plus rigoureusement selon la norme des Ecritures et réformés d'après un modèle plus exact. J'ai poursuivi l'exécution de ce plan jusqu'au moment où je crus avoir découvert, par rapport à la religion, ce qui est matière de croyance et ce qui est simplement matière d'opinion. »

Connaissant bien l'intolérance à peu près universelle des hommes de son époque, Milton les supplie de ne pas se scan-

daliser des vues qu'il leur présente, et qu'il croit devoir répandre aussi largement que possible.

« Je conjure, dit-il, tous les amis de la vérité de ne pas s'écrier que l'Eglise est livrée à la confusion par cette liberté de recherche et de discussion dont jouissent les écoles (philosophiques), et que certes on ne devrait refuser à aucun croyant, puisqu'il nous est ordonné « d'éprouver toutes choses, » et puisque les progrès journaliers de la connaissance apportent à l'Eglise beaucoup moins de troubles que de lumières et d'édification. Je ne vois pas comment les chrétiens peuvent être plus troublés par l'investigation de la vérité que ne l'ont été les païens par la promulgation primitive de l'Evangile; car, loin de recommander ou d'imposer quoi que ce soit de ma propre autorité, je désire vivement que chacun suspende son opinion sur les points qui ne lui semblent pas parfaitement clairs, jusqu'à ce que l'Ecriture ait produit l'évidence dans son esprit et persuadé sa raison de la légitimité de la foi. »

Milton censure l'habitude trop commode de stigmatiser sous le terme d'*hérétiques*, sans d'ailleurs se donner la peine de réfuter leur point de vue, ceux qui s'éloignent tant soit peu des opinions reçues.

« Pour ma part, ajoute-t-il, j'adhère simplement aux Ecritures saintes; je ne me rattache à nulle secte, à nulle hérésie. Je n'avais même lu aucun des ouvrages des prétendus hérétiques, lorsque les erreurs de ceux qui passent pour orthodoxes et leur maladroite façon de traiter la Bible m'obligèrent à passer du côté de leurs adversaires, là où ces adversaires étaient du côté de l'Ecriture. Si c'est là être hérétique, je confesse avec saint Paul (Actes XXIV, 14) que, « suivant la voie qu'ils appellent *hérésie*, j'adore ainsi le Dieu de mes pères, croyant tout ce qui est écrit dans la loi et les prophètes, » auxquels je joins le Nouveau Testament. Pour tous ceux qui prétendent interpréter ou juger en dernier ressort les croyances chrétiennes, ainsi que tout ce qu'on nomme foi implicite, je refuse de les reconnaître, d'accord en cela avec toute l'Eglise protestante. »

Conformément à l'usage biblique, Milton réunit sous le

nom de *doctrine* les deux disciplines, l'une théorique, l'autre pratique, que nous avons pris l'habitude fort naturelle de distinguer et de traiter à part : la *dogmatique* et la *morale* (ou *éthique*). Au fond, son traité posthume est ce que nous appellerions une « Théologie systématique, » car il se divise en deux livres, dont le premier, intitulé *De la connaissance de Dieu*, est une dogmatique complète, et le second, *Du service de Dieu*, une véritable morale. Ces deux grands sujets, indissolublement unis dans la vie, et séparés seulement dans l'intérêt de la clarté de l'enseignement, sont résumés plus laconiquement encore par l'auteur, chacun en un terme unique : *Foi* et *Charité*. « On peut dire en deux mots, écrit-il ailleurs, en quoi consiste la religion évangélique : elle est *foi* et *charité*, ou *croyance* et *pratique*. »

Dogmatique et morale sont traitées suivant la même méthode. Chaque livre commence généralement par une définition exacte, une thèse dont les termes sont repris successivement pour être à leur tour expliqués au moyen des textes bibliques L'auteur fait preuve de l'esprit analytique le plus délié et d'une connaissance rare de toutes les portions de l'Ecriture sainte ; il cite in extenso un nombre énorme de passages, se bornant le plus souvent à quelques mots destinés à les relier ou à les interpréter, et presque toujours cette interprétation frappe par sa rectitude et son exacte fidélité. Milton ne cache, n'adoucit, n'exagère aucune de ses idées, il n'est asservi à nulle tradition et ne fait rien pour obtenir un brevet d'orthodoxie de la part d'un des partis religieux qui déchirent sa patrie. Il paraît vraiment animé de l'amour le plus désintéressé pour la vérité, et du sentiment le plus profond de la responsabilité de celui qui se mêle de faire connaître à ses frères la pensée du Christ.

Il vaut la peine de relever aussi la simplicité parfaite qui caractérise le style de ce traité. Autant l'auteur du *Paradis perdu* aime d'ordinaire à faire preuve d'érudition, à emprunter des citations et des métaphores à l'antiquité classique, à revêtir sa pensée de formes amples et majestueuses, semblables au vêtement de pourpre et aux ornements d'or et de pierres précieuses que portaient jadis les empereurs, autant, dans son rôle d'exé-

gète et de dogmaticien, il répudie toute rhétorique profane, toute phrase à effet, tout effort d'imagination (quelque naturel qu'il fût d'ailleurs chez lui), pour s'astreindre au langage le plus positif et le plus direct, à la concision la plus nue, à la dialectique la plus sévère et la plus froide. Il est étonnant qu'en se faisant théologien Milton ait pu oublier à ce point qu'il était poète. Il n'a pas moins mis de côté ses habitudes de polémiste, de publiciste représentant avec une ardente passion un républicanisme avancé. Dans sa *Doctrine chrétienne*, Milton établit sur chaque point la vérité telle qu'il l'a comprise, sans se croire obligé de citer toujours les opinions qu'il tient pour fausses ; et lorsqu'il trouve utile d'exposer une erreur pour la combattre, il le fait avec une objectivité remarquable, avec la sérénité du sage, sans montrer la moindre irritation contre ceux qu'il pourrait regarder comme des adversaires, sans même mentionner leur nom ou dire en quel siècle ils ont vécu.

La composition des livres est aussi simple que le langage ; ils sont divisés en chapitres, sans partition plus générale. Le premier est trois fois plus volumineux que le second ; il contient 33 chapitres, tandis que l'autre n'en a que 17. Ils nous retiendront donc un temps inégal, d'autant plus que la dogmatique me semble l'emporter ici en intérêt sur la morale. Mes lecteurs n'attendront pas d'ailleurs que je leur donne une esquisse de toute la conception chrétienne de Milton, esquisse qui, dans les limites de cet article, serait nécessairement très élémentaire et très sèche. Aussi bien n'est-ce pas par la systématisation de ses croyances que Milton mérite surtout notre attention. A cet égard, il ne déploie aucune originalité frappante, et n'a fait, me semble-t-il, aucun effort. On pourrait même lui souhaiter un ordre plus logique. Il parle d'abord de Dieu, en faisant entrer dans cette section le Fils de Dieu, la création, la providence ordinaire et extraordinaire, et les anges bons et mauvais. Puis vient la grande section de la rédemption, comprenant comme introduction l'état d'innocence primitive et la chute, développant le triple office de Christ (prophète, prêtre et roi), son double état (humiliation et exaltation), les différents stages et côtés de l'œuvre qui s'accomplit dans le

cœur du croyant, et se terminant par un exposé de la supériorité de l'alliance de grâce sur l'économie de la loi mosaïque. La troisième section traite de l'Eglise visible et invisible ; la quatrième est consacrée à « la parfaite glorification, » ou à ce que nous appelons l'eschatologie. Mais, je le répète, l'auteur ne marque en aucune manière ces sections, laissant les chapitres se suivre sans essayer un groupement plus sommaire.

Voilà pour la dogmatique. Quant à l'éthique, nous pourrions y distinguer deux sections. La première considère les devoirs envers Dieu, qui consistent essentiellement en bonnes œuvres ou en haute moralité, subsidiairement en culte extérieur. La seconde examine nos devoirs envers les hommes, ou les vertus applicables aux différents cercles, plus ou moins étendus, de nos relations avec nos semblables. Ainsi d'abord morale religieuse, puis morale sociale ou humanitaire, sans qu'il soit expressément question des devoirs de l'individu envers lui-même.

Comme je l'ai dit, c'est par le détail, par certaines idées qui lui étaient chères et qu'il a exposées très largement, par ses théories particulières, justes ou erronées, que notre théologien laïque conserve de l'intérêt et une réelle utilité pour nous, plus de deux siècles après sa mort. Je me bornerai donc — en commençant par le dogme — à relever quelques points sur lesquels Milton s'est distingué de la majorité des penseurs de son temps.

Tout d'abord, un mot seulement quant à l'un des attributs de Dieu. Milton remarque que tous les mots bibliques employés pour désigner l'éternité signifient souvent antiquité ou temps fort anciens. Le terme « pour toujours » doit, en certains cas, dénoter simplement « une longue période à venir. » En somme, il résulte d'un bon nombre de textes que « la notion d'éternité proprement dite était communiquée, dans la langue hébraïque, plutôt par des comparaisons et des inductions que par des termes exprès. »

A l'égard des décrets divins, Milton s'élève de beaucoup au-dessus du calvinisme, qui, par la confession de Westminster,

exerce encore aujourd'hui un empire si peu justifié sur les pays de langue anglaise. Selon lui, Dieu n'a soumis à aucun décret absolu les choses qu'il a laissées à la décision d'agents doués de liberté ; c'est ce que prouve, dit-il, tout le canon des Ecritures. La mort immédiate prédite à Ezéchias ne se réalisa point : elle n'avait donc pas été résolue péremptoirement et sans réserve. Le principe de la conduite de Jéhova est exposé par l'intermédiaire de Jérémie (XVIII, 9, 10) : « Quand je parle, au sujet d'un peuple ou d'un royaume, de l'édifier et de le planter, — s'il fait le mal à mes yeux et qu'il n'obéisse pas à ma voix, alors je me repentirai du bien que j'avais promis de lui faire; » — c'est-à-dire, ajoute Milton, je révoquerai mon décret, parce que cette nation n'a pas rempli la condition dont il dépendait. Nous avons ici, établie par Dieu lui-même, la règle suivant laquelle il veut que nous comprenions toutes ses résolutions à notre égard. Il entend que nous fassions attention aux conditions qui y sont attachées. Pour citer un autre exemple du caractère conditionnel des promesses faites au nom du Seigneur, Paul assure (Act. XXVII, 24) que Dieu lui a donné toutes les personnes qui naviguent avec lui vers l'Italie, et cependant nous l'entendons s'écrier (au v. 31) : « Si ceux-ci ne demeurent dans le vaisseau, vous ne pouvez être sauvés. » L'apôtre révoque ici la déclaration qu'il vient de faire, ou plutôt Dieu révoque le don qu'il a fait à Paul, si les compagnons de voyage de celui-ci ne se soumettent pas à la condition bien naturelle de travailler de tout leur pouvoir à leur propre sauvetage.

Cette théorie des décrets contingents, opposée à la prédestination des buts et même des moyens, est, comme le montre Milton, seule en harmonie avec la liberté d'action dont le Créateur a doté la personne humaine. Mais ne porte-t-elle pas atteinte à l'immutabilité divine? Non, répond notre auteur. « Dieu n'est point changeant, tant qu'il ne prononce aucun décret absolu à propos des choses qui peuvent se passer de différentes façons, suivant l'usage de notre liberté. Il se montrerait au contraire inconséquent, et sa sagesse serait compromise, s'il annulait par un autre décret cette liberté qu'il a une

fois décrétée, ou s'il venait à l'assombrir par la plus légère ombre de nécessité. »

Voici les termes de la première alliance : « Si tu persévères dans l'obéissance, tu demeureras dans le paradis ; si tu tombes, tu seras chassé ; si tu ne touches pas le fruit défendu, tu vivras ; si tu en manges, tu mourras. »

« Le volonté de Dieu, en fin de compte, n'est pas moins l'universelle cause première parce qu'il a décrété de remettre certaines choses à notre libre arbitre que si tout événement particulier avait été préordonné d'une manière inéluctable. »

La prescience divine étant, comme la prescience humaine, une action intransitive, sans influence extérieure, elle ne peut être à aucun degré la cause des libres déterminations des hommes ou des anges. Les événements futurs que Dieu a prévus arriveront certainement, mais non fatalement. « Ainsi Dieu a su d'avance qu'Adam tomberait par son propre choix; sa chute était certaine, elle ne fut pas pour cela nécessaire, car elle procéda de sa libre volonté, incompatible avec toute espèce de contrainte. »

Milton poursuit le même raisonnement, avec force textes à l'appui, dans son chapitre de la prédestination, décret spécial qui, selon lui, ne s'applique qu'aux justes et n'a pour objet que la vie éternelle. La prédestination des méchants à la damnation n'est pas enseignée par la Bible. Il y est fréquemment parlé du livre de vie, mais jamais d'un livre de mort. La prédestination, synonyme d'élection, rappelle le but de Dieu, le salut des croyants, et ne comprend point la réprobation, dont le terme est « la destruction des incrédules, » chose en elle-même ingrate et odieuse, que Dieu n'a certainement jamais pu se proposer comme fin.

Les hommes prédestinés à la vie éternelle sont ceux qui sont qualifiés pour en jouir et qui s'en montrent dignes, s'étant mis en règle avec les termes conditionnels des promesses de l'Evangile. Et qu'on ne dise pas qu'en mettant une condition au salut individuel l'auteur est infidèle à la doctrine de la souveraine efficacité de la grâce. « Je maintiens au contraire, affirme-t-il, que la grâce divine est par là beaucoup mieux

mise en lumière que dans la théorie de ceux qui font cette objection. En effet, la grâce de Dieu se montre infinie : 1° par la miséricorde qu'il témoigne aux hommes déchus par leur propre faute; 2° par le don de son Fils unique pour le salut du monde; 3° par l'œuvre de son Esprit, qui affranchit notre liberté asservie par le péché ou nous rend le pouvoir de la volition. »

La réprobation, attribuable directement non à Dieu, mais aux pécheurs qui refusent de croire, « est plutôt une conséquence qu'un décret. » La destruction des impénitents est un *accident*. C'est dans ce sens que l'Evangile, destiné à être odeur de vie, devient pour quelques-uns odeur de mort, ou que la pierre de l'angle se change en scandale.

Milton consacre 48 pages à ces deux questions qui n'en font qu'une : les décrets divins et la prédestination. Nous voyons par là comme il était actuel, c'est-à-dire combien il donnait d'attention à certaines doctrines qui, mises de son temps au premier rang, réclamaient impérieusement revision.

(*A suivre.*)

VARIÉTÉ

Le dernier ouvrage de M. Renan jugé par M. Wellhausen[1].

Cette *Histoire du peuple d'Israël* est destinée à compléter l'*Histoire des origines du christianisme.* L'ensemble en est évalué à trois volumes, auxquels pourra venir s'en ajouter un quatrième traitant de l'histoire du temps des Asmonéens.

Le judaïsme, le christianisme et l'islamisme, ainsi débute M. Renan, ont leurs racines en Arabie. C'étaient vraiment les pères de la foi, que ces chefs de clans nomades qui parcouraient le désert. En face de la civilisation matérialiste des Etats les plus anciens et de leurs masses organisées à la manière d'une ruche, ou d'une fourmilière, ces Sémites représentaient, sous une autre forme que les Aryens, l'idée de l'individu défendant son droit contre ce qui l'entoure, l'autonomie de la famille. Ce fut là la base du sentiment de l'honneur et de la moralité. En religion, ils étaient puritains, une espèce de musulmans préhistoriques. « Dieu éternel et l'homme passager : » à ce minimum se réduisait leur credo. Gens graves, simples, bornés si l'on veut, ils étaient peu portés à l'idolâtrie, à la superstition, au spiritisme, au culte des morts. La mythologie n'était guère de leur goût. Ils avaient le sacrifice humain en horreur et se distinguaient par un fond de douceur et d'humanité. La base naturelle de cette manière de penser et de sentir doit se chercher moins dans le sang que dans la vie de la tente au désert, alors moins desséché qu'aujourd'hui ; vie en somme fort agréable. « C'était l'état d'âme de gens à l'aise. »

[1] Article traduit de la *Deutsche Litteraturzeitung* de Berlin, du 28 janvier 1888.

Il est vrai que ces doux patriarches pouvaient être de bien mauvaise humeur quand ils voyaient le juste souffrir sur cette terre, quand le Père juste et bon qui est dans les cieux négligeait de vaquer à son office. En effet, l'au delà, le monde transcendant leur était inconnu et ils n'en voulaient rien savoir. Leur monothéisme était bien un peu vague ; toutefois, semble-t-il, en théorie plus encore que dans la pratique.

Au sein de la grande confrèrie de tribus nomades qui vivaient éparses depuis l'Euphrate jusqu'au Négeb, il s'opéra des sélections par suite d'une réaction des puritains sévères contre la corruption envahissante. Car les influences étrangères avec lesquelles ces pasteurs errants entraient en contact compromettaient chez le grand nombre la pureté du principe. Le progrès dans la culture impliquait toujours une apostasie, une diminution religieuse.

Ce fut la culture babylonienne qui agit la première, lorsque les Hébreux vinrent habiter la contrée dont Harran était le centre. Tout, dans cette influence, ne fut pas nuisible sans doute. C'est par elle que la légende hébraïque s'enrichit d'un élément essentiel, nécessaire : l'histoire des origines du monde et de l'enfance de l'humanité, qui nous a été conservée dans les douze premiers chapitres de la Genèse. Il n'est peut-être pas dans la Bible de partie qui ait eu plus de conséquence.

Le contact avec le paganisme des Chananéens, parmi lesquels les ancêtres des Israélites fixèrent ensuite leurs tentes, eut des suites plus fâcheuses. Il en résulta des luttes religieuses intérieures. Les hommes sages et sérieusement pieux protestaient contre les pratiques idolâtriques, les superstitions païennes, et ils se séparèrent de la masse. « Rome fut, dans le Latium, une sorte d'asile de sélection. La tribu des Beni-Israël ou des Jacobélites paraît avoir été quelque chose d'analogue, au sein des tribus hébraïques. Au milieu de ce monde si varié, nous concevons Israël comme une sorte de Genève, un rendez-vous de purs, une secte, un ordre si l'on veut, analogue aux *Khouan* musulmans, bien plutôt que comme un *ethnos* distinct. »

Plus funeste encore fut le séjour en Egypte, mais surtout la

traversée du désert et la conquête de Chanaan. La tribu se transforma en nation, et le Dieu universel, l'*élohim* de Gen. I, créateur du ciel et de la terre, dégénéra en un dieu protecteur, partial et féroce, portant le nom propre de *Iahvé*. Cette nationalisation du peuple et de son dieu a été, pour les Israélites de l'antiquité comme pour l'Allemagne d'aujourd'hui, une déchéance profonde, une véritable *chute*. Au temps des Juges elle ne fit pas encore sentir toutes ses conséquences. Quoique très grossier, l'état religieux était riche encore des nobles restes du paradis patriarcal. Et c'est pourquoi, aux yeux des générations postérieures, un reflet de l'antique idéal se projette sur cette période de l'histoire nationale : « un cycle de délicieuses pastorales se broda sur ce fond aimable et serein. »

Le dernier degré de l'abaissement ne fut atteint que lorsque, avec l'institution de la royauté, l'unification d'Israël fut définitivement accomplie. Cependant le souvenir des vieux puritains du désert ne s'était jamais éteint. Il finit par amener une réaction dont les prophètes du IXe siècle devaient être les principaux représentants. « Les descendants de ces vieux puritains du désert ne pouvaient détacher leur pensée du paradis qu'avaient habité leurs pères... La marche vers le monothéisme, qui est le *circulus* total de la vie de ces peuples, n'est au fond qu'un retour aux intuitions de leurs premiers jours. »

Tel est le *schéma* que M. Renan ne se lasse pas d'inculquer à tout propos à ses lecteurs. C'est dans la trame fournie par cette idée dominante qu'il fait entrer les récits bibliques. « Au bout de trois jours, on arriva au lieu nommé Mara, à cause de ses eaux saumâtres. On chercha, en y faisant infuser certains branchages, à la rendre potable, sans y réussir beaucoup. Le campement d'Elim fut plus supportable. On y trouva douze sources, soixante-dix palmiers et des tamaris procurant une ombre agréable. » Et ainsi de suite. Ce qui plaît, est accepté. Ce qui ne plaît pas est rendu acceptable ou ignoré.

Et d'où M. Renan connaît-il donc cet âge patriarcal qui, selon lui, serait le commencement et la fin de toute l'histoire d'Israël ? Réponse : il existe encore en Arabie. — En effet, il

existe en Arabie des bédouins *musulmans*, avec le fameux *Dîn Ibrahîm* (rite ou culte d'Abraham), romantiquement transfiguré par certains voyageurs modernes. — Mais M. Renan en appelle aussi à l'antiquité antéislamique telle qu'elle est documentée, pense-t-il, dans le *Kitâb el-Aghâni*. Il ne peut assez célébrer les louanges de ce recueil et en proclamer l'importance pour l'intelligence de l'Ancien Testament. On regrette d'autant plus qu'il ne l'ait pas lu ; du moins est-on tenté de le supposer à voir l'idée erronée qu'il s'en fait. Il ne ferait pas mal de réparer cette omission et de joindre à cette lecture celle de Nilus, d'Ammien et surtout de Hadith. Peut-être alors sa conception générale du temps des patriarches se modifierait-elle quelque peu, et sûrement il éviterait certaines affirmations folâtres, comme de dire que l'institution du ramadan, du mois consacré au jeûne, est chez les Arabes bien antérieure à l'islam ; ou que Hind, fille d'Utba, à la bataille d'Ohod, avait enflammé les croyants par ses chants, ce qui lui aurait valu une auréole de la part de l'islamisme.

En réalité, la représentation que M. Renan s'est faite de la foi et des mœurs des patriarches est tirée uniquement de la Bible, à savoir de la Genèse, en particulier de ses portions élohistes, ainsi que des livres de Job et de Ruth. Il sait fort bien que ces écrits, par l'âge de leur composition, sont distants d'au moins un millier d'années de l'âge supposé des patriarches. Néanmoins il se prévaut de la thèse que des livres n'ont pas besoin d'être historiques pour servir de source à la connaissance des antiquités. « Un livre non historique, dit-il, peut fournir un tableau historique parfait : témoins le Kitab el-Aghâni, les poèmes homériques. » « Les romans arthuriens du moyen âge ne renferment pas un mot de vrai, et sont des trésors de renseignements sur la vie sociale de l'époque où ils sont écrits. » Fort bien : ce sont des sources pour la connaissance *de l'époque et du lieu où ils sont écrits*. Quand il s'agit des romans arthuriens, M. Renan fait lui-même cette restriction. Pourquoi l'oublier à propos de la Genèse ? En ce qui concerne le livre de Job il appelle à son aide une réserve mentale très caractéristique : « Le livre de Job ne sera écrit que

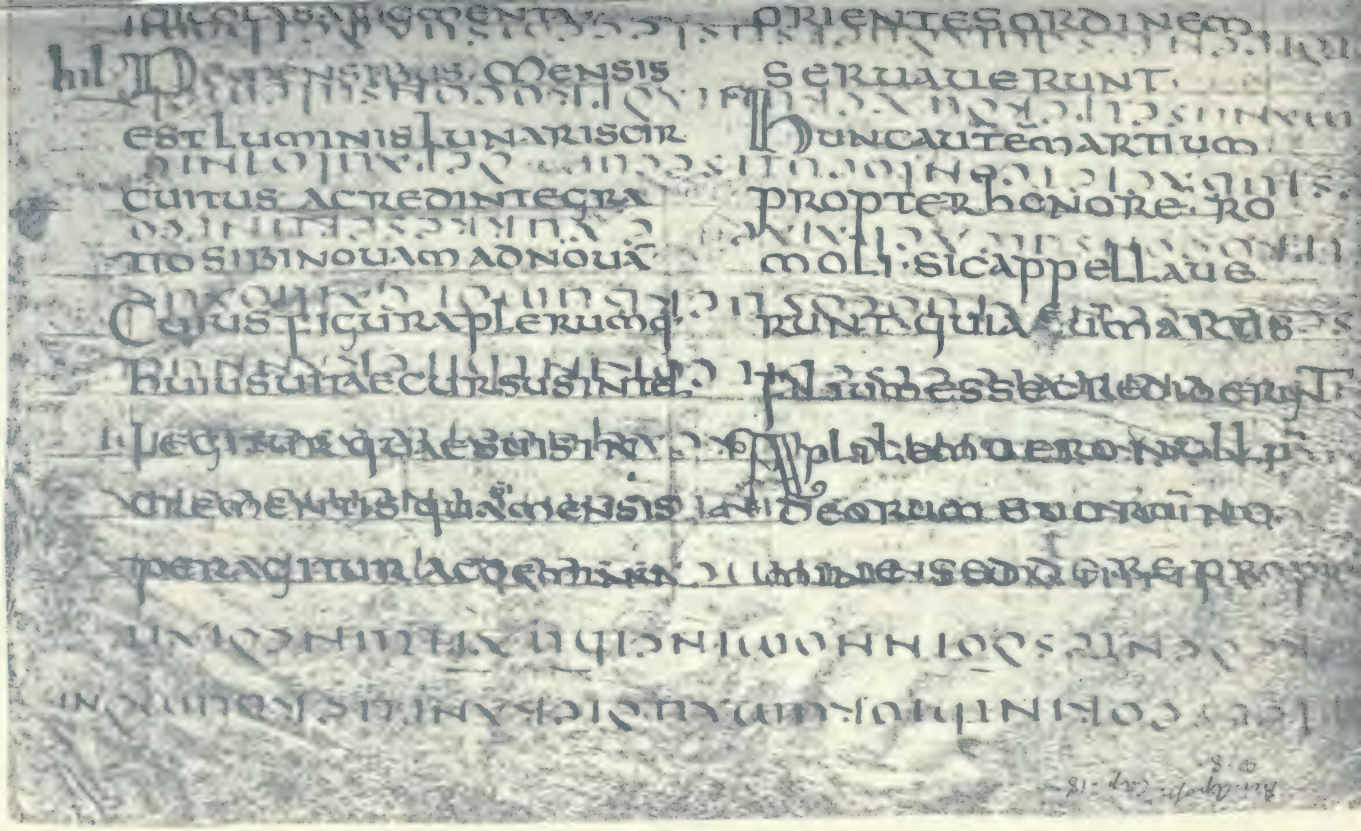
dans mille ans ; mais, dès l'âge antique où nous sommes, il a dû être pensé. » *Il a dû !* — Il parle bien dans l'occasion, et d'une manière générale, du doute, de l'incertitude qui plane sur toutes ces vieilles histoires. Il le fait par acquit de conscience, pour pouvoir ensuite, dans chaque cas particulier, fabuliser d'autant plus à sa guise. Toutes ces restrictions ne sont chez lui que théoriques. Dans la pratique il n'en tient pas grand compte.

M. Renan reproche aux hommes du métier, en fait de science de l'Ancien Testament, une certaine pédanterie et quelque étroitesse d'esprit. En cela il n'a pas absolument tort. Mais il sera permis de dire que la supériorité de l'homme du monde, la largeur de l'horizon historique, la facilité qu'a un membre de l'Institut, à Paris, de s'assimiler une érudition commode affluant de tous côtés, ne suffisent pas davantage, à elles seules, pour faire un savant accompli. M. Renan prétend qu'il faut manquer de culture pour songer à rapporter à une même source le soi-disant « écrit primitif » de la Genèse et la législation sacerdotale des livres suivants. Cela prouve simplement qu'il n'a pas pris la peine d'aller au fond et jusqu'au bout de la critique de l'Ancien Testament et de l'histoire de cette critique. L'alpha et l'oméga de sa sagesse critique, c'est le livre du *Iashar* et celui des *Guerres de Iahvé*. Il est dans ce domaine non moins dilettante que dans celui de l'arabisme.

Si du moins il avait fait preuve dans son livre de ce goût littéraire dont il a le droit de se glorifier ! mais la monotonie avec laquelle il ressasse son thème favori (de l'élohisme patriarcal antérieur et infiniment supérieur au iahvéisme national, et du progrès religieux consistant à revenir du faux dieu Iahvé au primitif et impersonnel Elohim), cette monotonie n'est pas précisément de bon goût. Et cette manière d'affecter un ton archaïque, de donner au style un vernis local en employant des expressions telles que les *Beni Israël*, les *Jacobélites*, *un vrai gibbor*, ne vaut guère mieux. Ce qui est décidément répugnant, ce sont d'une part des sentimentalités comme « ces douces familles de pasteurs, » d'autre part et comme pour faire la contre-partie, des *dicta* dans le genre

dederunt. Eo quod
per eosdem aliquod
sibi efficiex timarent
dicentes habire ex sole
spu ex luna corpus.
ex mercorium linguam
et sapientiam ex ueni
re uoluptatem ex
marte feruorem
ex iouem temperantem
ex saturno carditatem
Talis quippe ex terrigen
[illegible]

tionibus certissi
mis terminatur.
Mensis autem anti
que definierunt
quam diu luna sodya
cum circulu perducit,
Anti autem gentilis
mensibus nomina
quaedam ex dissuis
quaedam ex causis
quaedam uero ex nu
mero inposuerunt
[illegible] ignorantes a martio



Héliog. Dujardin.

Bibl. nat. ms lat. 6400. 6.

de celui-ci : « L'histoire du monde c'est l'histoire de Troppmann. »

Bref, ce livre n'est pas digne de son auteur. On ne peut pas dire non plus que ce soit une œuvre vraiment française, si du moins il est permis de considérer J. Morin, R. Simon, S. de Sacy, E. Quatremère et Caussin de Perceval comme des types d'orientalistes français de l'ordre scientifique.

FAITS DIVERS

Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne, pour l'année 1888.

Après le programme de 1887 l'auteur du mémoire sur l'*Apologétique biblique* (épigraphe : *pietatis ergo*) s'est trouvé être M. C. G. Chavannes, pasteur de l'Eglise wallonne de Leide.

Aucune réponse n'est parvenue aux questions proposées par la Société en 1886. Il était donc inutile de renvoyer la proposition des questions nouvelles jusqu'à la session d'automne. Les directeurs ont conclu en conséquence dans leur session du printemps du 3 avril 1888 de publier, par exception, le programme quelques mois plus tôt. C'était aussi le moyen de prolonger cette fois-ci le terme assigné à l'élaboration des mémoires.

I. La société demande une histoire de *la discipline doctrinale* et de son application dans l'Eglise réformée des Pays-Bas (question renouvelée de 1886.)

II. La Société demande un mémoire scientifique sur la doctrine du *Royaume de Dieu* dans les divers écrits du Nouveau Testament (nouvelle question.)

III. La société demande un examen du droit de la *mystique* dans la religion (nouvelle question.)

On attend les réponses avant le 15 décembre 1889. Passé ce terme, on écartera les mémoires.

Les réponses aux questions sur le *problème synoptique* et sur le *culte protestant*, proposées en 1887, seront admises jusqu'au 15 décembre 1888.

Pour les conditions assignées aux aspirants, on n'a qu'à consulter cette *Revue*, de janvier 1888, p. 72, 73.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Etudes et esquisses théologiques[1].

Après les Provinces rhénanes, le Wurtemberg, la Saxe, la Suisse allemande, voici la Prusse orientale qui entre en ligne avec une Revue théologique régionale. Les *Etudes et esquisses* publiées sous la direction de MM. Klöpper, Cornill, Zimmer et Arnold, tous professeurs à l'université de Königsberg, comprendront des travaux d'un caractère scientifique, sans distinction de tendances théologiques. Elles se composeront soit d'*études* spéciales sur tel ou tel sujet, soit d'*esquisses* offrant une vue d'ensemble sur l'état de telle ou telle question, et paraîtront à époques indéterminées. On pourra se les procurer à choix par livraisons séparées ou réunies en un volume.

Le présent volume renferme cinq études d'inégale étendue et de nature assez diverse. M. Fréd. Zimmer a fourni deux travaux bien différents. Le premier est de pure érudition. C'est une édition du *vieux texte latin de l'épître aux Galates*, comme échantillon d'une édition critique de la *Vetus latina*. L'auteur distingue trois types principaux de cette vieille version antérieure à la Vulgate de Jérôme, savoir le type le plus ancien, le *princeps*, connu seulement par les citations qui se rencontrent dans les ouvrages de Tertullien et de Cyprien; celui que Jérôme désigne plus d'une fois par le mot de *vulgata*, mais que l'éditeur, pour éviter des confusions, appelle *communis;* enfin celui d'Augustin, connu sous le nom d'*itala*. Comme il n'existe pas de texte complet et suivi du type le plus ancien, M. Zimmer a pris pour base de son édition le *communis* tel qu'il est représenté par le codex Claromontanus (VIe siècle). Ce texte est accompagné d'un *apparatus* critique en quatre colonnes parallèles, offrant, la première, les variantes de Tertullien et de

[1] *Theologische Studien und Skizzen aus Ostpreussen.* Band I. Königsberg, Hartung, 1887, 285 pages grand in-8°. Se vend aussi en cinq cahiers séparés. — Prix : 7 ½ marcs.

Cyprien, la seconde, celles des autres représentants du type dit commun, la troisième, celles de l'itala, la quatrième enfin, la revision de Jérôme. Au-dessous des quatre colonnes sont enregistrées, en outre, les variantes fournies par les citations de certains auteurs ecclésiastiques latins dont le texte biblique ne pouvait être rangé avec certitude sous l'un ou l'autre des trois chefs ci-dessus indiqués. Disons enfin que tous les mots du texte *commun* qui concordent avec le texte tel qu'il est cité par Tertullien et Cyprien, les mots par conséquent, qui reproduisent la forme la plus ancienne de la version latine antérieure à Jérôme, sont imprimés en caractères gras. Ce travail est assurément méritoire, mais il faut une certaine habitude pour se retrouver au milieu de ce dédale de variantes.

L'autre travail de M. Zimmer est davantage à la portée du commun des mortels, ou du moins des théologiens. C'est une étude soignée et très détaillée sur *la prière d'après les écrits pauliniens.*

L'auteur passe en revue tous les passages des épîtres portant le nom de Paul qui renferment des vœux ou des prières, ou qui parlent de la prière. Il traite séparément les quatre épîtres principales, celles aux Thessaloniciens, celles de la captivité (en distinguant : 1° celles aux Philippiens et à Philémon, 2° celle aux Colossiens, 3° celle aux Ephésiens), enfin les pastorales. En comparant entre eux ces différents groupes, M. Zimmer arrive à la conclusion, importante au point de vue de la critique, qu'en passant à l'épître aux Ephésiens nous nous trouvons transportés « sur un terrain différent » de celui des épîtres incontestablement authentiques, principalement en ce que la prière y est présentée comme un « exercice ascétique. » De même, on constate des différences très marquées entre la doctrine de la prière dans les pastorales et celle des épîtres universellement reconnues comme pauliniennes. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, on rencontre dans les épîtres à Timothée des louanges et des actions de grâces directement adressées à Christ.

M. Albert Klöpper, déjà avantageusement connu comme exégète, publie deux études bibliques qui font honneur à sa science et à son jugement. Entre autres mérites, il a celui, — c'en est un par le temps qui court, — de ne pas faire la chasse aux nouveautés en fait d'interprétation, mais de savoir retenir et au besoin remettre en honneur ce que les anciens avaient de bon. La première de ces études porte sur le passage des Romains (II, 13 16) qui parle de *la loi morale des Gentils.* La seconde a pour sujet *la partie morale de l'épître aux Galates* (VI, 1-11) laquelle d'ordinaire est négligée par les auteurs de monographies exégétiques, bien qu'elle mérite autant que la partie dogmatique et polémique de fixer l'attention du théologien.

Le décret apostolique de Actes XV a fourni au Dr Sommer le sujet d'une dissertation sur l'origine et le contenu de ce document et sur l'histoire de son influence dans l'Eglise primitive. Il s'applique en particulier à démontrer que les préceptes énumérés dans

les versets 20 et 29 ne dérivent pas, comme on le prétend communément, des préceptes dits *noachiques*, c'est-à-dire de ceux qui, au dire des rabbins, avaient été octroyés, antérieurement à la loi sinaïtique, à tous les fils de Noé. Selon lui, ces préceptes sont tirés de la loi *mosaïque*, savoir des chapitres XVII et XVIII du Lévitique. Ils sont empruntés à la législation concernant les *ghérîm*, les étrangers d'origine païenne, qui séjournaient dans le pays d'Israël. Cette démonstration nous paraît réussie. Nous n'en dirons pas autant de l'argument que M. Sommer cherche à en tirer en faveur de l'historicité du décret de la conférence de Jérusalem tel qu'il se trouve ténorisé dans le livre des Actes.

La dernière étude a trait à l'*histoire de la persécution des chrétiens* (de Bithynie) *sous* (le proconsulat de) *Pline le jeune*. Ce travail très complet, d'une grande érudition historique, débute par un plaidoyer en faveur de l'authenticité de l'épître de Pline à Trajan et de la réponse de l'empereur. Vient ensuite un tableau de la situation politique de la Bithynie à l'époque où Pline y arrivait en qualité de légat impérial. Ces deux chapitres préliminaires sont suivis de quatre autres chapitres où M. Arnold discute longuement les mesures que Pline, aux termes de sa lettre, avait cru devoir prendre à l'égard des chrétiens et la ligne de conduite tracée par l'empereur.

On le voit, la publication entreprise par les honorables professeurs de Königsberg promet de devenir un recueil de monographies fort instructif. Pour le moment, ce sont les études sur le Nouveau Testament qui prédominent. Les autres branches de la théologie auront sans doute leur tour.

A ce propos, nous ne pouvons nous empêcher d'exprimer un regret. C'est qu'au moment même où paraissait le premier volume des *Etudes et esquisses théologiques*, deux hébraïsants de la même université publiaient des travaux de leur façon dans un autre recueil intitulé : *Etudes königsbergeoises. Recherches historico-philologiques*. M. Aug. Müller y insérait une étude critique sur le texte du Chant de Déborah ; M. Cornill, un travail sur la critique des sources des livres de Samuel. Ce qu'il y a de plus fort, c'est que M. Cornill est un des corédacteurs des *Etudes et esquisses*. Cette apparition presque simultanée des deux publications prouve sans doute qu'on travaille fort et ferme à Königsberg. C'est très bien. Mais pourquoi cette dissémination ? Pourquoi ne pas réunir ces deux études sur l'Ancien Testament aux autres études *théologiques ?* Avec un pareil éparpillement il deviendra toujours plus difficile, pour ne pas dire impossible, de se tenir au courant des publications qui intéressent la théologie. Chose d'autant plus regrettable que parmi tant de monographies éparses dans toute sorte de revues et qui par là même échappent presque inévitablement à votre attention, il s'en trouve parfois de fort importantes, d'une valeur plus durable que maint gros volume.

H. V.

REVUES

Revue philosophique
de Th. Ribot.

Janvier.

A. Espinas : L'évolution mentale chez les animaux. — *F. Paulhan :* L'associationnisme et la synthèse psychique. — *Adam :* Pascal et Descartes (fin). — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques.

Février.

E. Beaussire : Questions de droit des gens. — *Dunan :* L'espace visuel et l'espace tactile. — *Th. Ribot :* Les états morbides de l'attention. — *P. Tannery :* Psychologie mathématique et psychophysique. Revue générale. — Analyses, etc. — Notes et discussions : *Ch. Richet* et *Binet :* La vie psychique des micro-organismes.

Mars.

Ch. Richet : Les réflexes psychiques (1er article.). — *Pierre Janet :* Les actes inconscients et la mémoire pendant le somnambulisme. *B. Perez :* L'art chez l'enfant : le dessin. — Analyses et comptes rendus. — Périodiques. — *A. Binet :* Note sur les illusions du mouvement.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Tome IX. Quatrième livraison.

Jacobi : Les Euchites. — *Loserth :* Les sermons latins de Wiclif, l'époque de leur composition et leur exploitation par Hus. — *Dräseke :* Nicolas de Méthone (2d article). — *Fel. Gess :* Les thèses de Luther et le duc Georges de Saxe. — Mélanges par *Bonwetsch, Weiland, Ney.* — Chronique.

Jahrbücher für protestantische Theologie

1888. Première livraison.

Lipsius : La théologie ritschlienne. — *Nippold :* Infaillibilisme et investigation historique. — *Bornemann :* A propos de l'hypothèse de Keller concernant l'origine vaudoise des Bibles allemandes d'avant Luther. — *Wendland* : Les Esséniens chez Philon. — *Völter :* L'épître de Barnabas. — *H. Bois :* Conjectures exégétiques et critiques sur les épîtres pastorales.

Theologische Studien und Kritiken

Première livraison.

Köstlin : La religion d'après le Nouveau Testament. — *Beyschlag :* L'Apocalypse défendue contre la plus récente hypothèse

critique. — *Kramer :* L'essai de Zinzendorf de réconcilier Wittenberg et Halle. — *Billing :* 1 Jean III, 9. — *Buchwald :* Un passage interpolé dans les œuvres de Luther. — Bulletin.

THEOLOGISCHE STUDIEN AUS WÜRTTEMBERG

Première livraison.

F. Braun : Jacob Andreæ et la ville impériale de Memmingen. — *Haller :* Les prophètes de l'Eglise postapostolique. — *Bossert :* Lettres relatives à l'histoire de la réformation en Franconie.

THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT AUS DER SCHWEIZ

Première livraison.

E. Blösch : La fin de la réformation dans le Vallais. Contribution à l'histoire ecclésiastique de la Suisse. — *Bernh. Riggenbach :* Le pastorat dans l'Eglise de l'âge apostolique. Etude de théologie pastorale. — *G. Studer :* Le psaume CIV. — *J. H. Usteri :* Contributions à l'explication des paraboles des Synoptiques. (II) Essai d'explication de la parabole des vignerons, Math. XX, 1-16. — *G. von Schulthess :* Etat actuel de la science dogmatique. — Programmes des Sociétés hollandaises. — Bulletin.

REVUE THÉOLOGIQUE (DE MONTAUBAN)

Octobre-Décembre 1887.

A. Wabnitz : L'apôtre saint Paul et le judaïsme de son temps. — *L. Aubert :* Exposition du système de Wellhausen (suite et fin). — *R. Chatelanat :* Jacob et les troupeaux de Laban. — Revue bibliographique (article de *C. Bruston* sur la quatrième édition de l'Apocalypse, de Düsterdieck.)

ZEITSCHRIFT DES DEUTSCHEN PALÆSTINA-VEREINS

Tome X. Quatrième livraison.

R. Röhricht : Etudes sur la géographie et la topographie de la Syrie au moyen âge, avec un appendice renfermant un double registre de noms de lieux, l'un des noms occidentaux, l'autre des noms arabes. — Bulletin.

Tome XI. Première livraison.

Nouvelles de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine. — *von Klaiber :* Encore une fois Sion, cité de David et Acra. — *J. Gildemeister :* Remarques sur les inscriptions grecques de MM. Frei et Schumacher (publiées dans le tome IX, 1886). — *F. Spiess :* La plus récente reconstitution de la seconde enceinte de Jérusalem (par M. Schick, tome VIII) et les textes de Josèphe. — Le

P. *Odilon Wolff*, à Prague : L'emplacement du temple de Salomon et le Haram actuel. (Avec une planche.) — Bulletin.

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft

Première livraison.

O. Zöckler : Littérature biblique de 1887. Ancien Testament. — *J. Dräseke :* Le triomphe du christianisme à Gaza. — *Franz Delitzsch :* Deux petites études dantesques. — *Fréd. Nielsen :* La dernière élection papale.

Seconde livraison.

O. Zöckler : Littérature biblique de 1887. Nouveau Testament. — *Alf. Resch :* Mélanges d'exégèse du Nouveau Testament. I. La liste des apôtres. — *Reinhold Seeberg :* La conception germanique du christianisme au commencement du moyen âge. I. Francs (Grégoire de Tours) et Anglo-saxons (Kädmon et Kynewulf). — *Chr. E. Luthardt :* La nature de l'amour pour Dieu. (Coup d'œil historique.)

Zeitschrift für praktische Theologie

Première livraison.

Braasch : Confession des péchés et confession de la foi dans le culte principal. — *Brake :* L'instruction des catéchumènes : contenu et méthode. — *Bassermann :* Etude catéchétique sur la doctrine du Saint-Esprit. — *Herm. Schultz :* Sermon pour le dernier dimanche de l'année ecclésiastique. — Bulletin.

Beweis des Glaubens

Janvier.

Zöckler : Croire et savoir. (A propos de la nouvelle apologétique de K. W. Ziegler, de Tubingue.) — *Martens :* Le système dualiste de Lactance. — *Bendixen :* Le discours de Paul à Antioche (Actes XIII.) — Rechute ou apostasie ? Quelques mots servant à caractériser certains phénomènes qui se sont produits récemment dans le domaine de la critique du Nouveau Testament (L. Paul, Volkmar, Loman, Weizsäcker). — Miscellanées.

Février.

Zöckler : Julien et ses adversaires chrétiens. — *Martens :* Lactance (suite). — *Böhmer :* La date des Evangiles d'après L. Paul. — *Krummel :* Juges XIV, 9, le miel dans le cadavre du lion. — Miscellanées.

Mars.

Bendixen : La notion de la religion chez Ritschl. — *Zöckler :* Julien et ses adversaires chrétiens (II). *Martens :* Lactance (suite). — Mélanges apologétiques.

LA DOCTRINE DE LA SAINTE CÈNE

ESSAI DOGMATIQUE

PAR

P. LOBSTEIN [1]

> Iam missa, quanto vicinior et similior primæ omnium missæ, quam Christus in cœna fecit, tanto christianior. LUTHER.

Introduction.

I. *Difficulté et facilité du sujet.* — Son importance historique et dogmatique. — Son actualité pratique. — Etat du problème dans les pays de langue française.

II. *Position de la question.* — Point de départ des recherches : caractère normatif et typique de la cène primitive. — Conséquences de ces prémisses : méthode exégétique et historique. — Le point de vue des réformateurs et le point de vue de Schleiermacher : comment ils confirment notre méthode et en quoi ils s'en éloignent; justesse des principes et inconséquences de l'application.

III. *Marche et plan de ce travail.*

[1] Les études sur la méthode de la dogmatique protestante que j'ai publiées dans la *Revue de théologie et de philosophie* (année 1885) ont dû être interrompues pour des raisons indépendantes de ma volonté. Il m'a semblé qu'au lieu de reprendre et de poursuivre des recherches qui ne sont peut-être plus présentes à la mémoire du lecteur, il y aurait plus d'utilité à montrer, par l'exposition d'un dogme particulier, la pratique et l'application de quelques-uns des principes que j'ai essayé de développer et de défendre.

I

L'étude dogmatique que je voudrais aborder présente une particularité bien curieuse : elle a été considérée tour à tour comme singulièrement difficile ou comme extrêmement aisée. Et de fait, l'une et l'autre appréciation peuvent se justifier. A s'en tenir uniquement à l'histoire des dogmes, on serait tenté de croire que peu de doctrines sont hérissées de plus de difficultés, car il n'en est pas qui, au moins dans l'Eglise protestante, ait provoqué des controverses plus acharnées, soulevé des haines plus ardentes, enfanté des explications plus obscures : tours de force d'une exégèse aux abois et d'une dialectique à outrance, querelles de grammairien, expédients d'avocat, subtilités de casuiste, sophismes improvisés par l'embarras ou calomnies forgées par la passion, injures et anathèmes, puis, après les excommunications les plus implacables, des compromis bâtards, des concessions équivoques, des tentatives d'union aussitôt avortées, et au fond de tous ces débats, au milieu de toutes ces misères, des intérêts spirituels d'une souveraine et incontestable gravité [1], des préoccupations essentiellement religieuses, parfois des vues philosophiques fines et profondes, tout ce que la science théologique a produit de meilleur et de pire, de plus sérieux et de plus mesquin, tel est le spectacle lamentable, grotesque ou émouvant que nous offre la trop longue histoire de la doctrine de la sainte cène, depuis les luttes épiques dont retentirent les Eglises de la réforme jusqu'aux discussions d'école et aux rivalités de sacristie dont notre siècle a été le témoin attristé ou railleur. Est-il possible de se soustraire à tant de chances d'erreur et de ne pas subir, à son insu peut-être, le contre-coup des orages qu'a déchaînés la rage des théologiens ? Et quand nous aurions réussi à nous affranchir des préjugés confessionnels et à ne pas nous laisser entraîner dans la mêlée des partis, n'y a-t-il pas, même après l'extinction réelle ou apparente de haines trois fois séculaires, des difficultés toutes nouvelles qui viennent assaillir

[1] Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, III, 270 s.

celui dont la témérité ose se mesurer au dogme de la sainte cène, autrefois le plus irritant et le plus périlleux de tous les dogmes? Si l'esprit sectaire a perdu son âpreté ou s'il la reporte sur d'autres questions, une science née d'hier, la critique historique, a soulevé des problèmes dont nos pères étaient loin de soupçonner l'importance et la délicatesse : dépouillement des documents, étude des sources, appréciation des témoignages, rapprochement et comparaison des différentes relations, explication du point de vue historique ou des préoccupations religieuses des écrivains sacrés, que de domaines ignorés naguère, aujourd'hui explorés dans tous les sens par les travaux incessants de l'exégèse, de la critique sacrée, de la théologie biblique, de l'histoire des dogmes! La discussion de ces problèmes aussi nombreux que variés est-elle vraiment indépendante? Est-elle absolument impartiale? La critique n'a-t-elle pas, comme le dogmatisme, ses partis pris, ses engouements, ses antipathies et ses sympathies souvent d'autant plus invincibles qu'elles sont plus irréfléchies? Ne serait-il pas aisé de découvrir une parenté parfois surprenante entre l'intransigeance confessionnelle des partis ecclésiastiques et l'infaillibilité scientifique des écoles de théologie?

N'exagérons pas cependant. Les difficultés qu'ont accumulées autour du dogme de la sainte cène les controverses des siècles passés ou même les recherches de notre temps ne sont insurmontables que pour celui qui méconnaît la nature du problème et qui s'abuse sur la méthode à employer et sur la marche à suivre.

Le chercheur qui saurait s'assurer une base d'opération sûre et appliquer les principes que réclame le sujet, éprouverait la joyeuse surprise de voir s'évanouir une nuée d'objections, d'obscurités, d'impossibilités contre lesquelles se débattait vainement la théologie d'autrefois. Les textes scripturaires auxquels il faudra se reporter toujours et qui forment le base du dogme de la sainte cène, sont accessibles à l'exégèse la plus exigeante et comportent les procédés les plus scrupuleux d'une saine critique. J'ajouterai qu'envisagés dans leur milieu historique, placés sous leur jour véritable, rattachés à l'œuvre posi-

tive et à la conscience religieuse de Jésus, ils cessent d'être des oracles, dont il s'agirait de déchiffrer péniblement les termes ambigus; ils apparaissent à l'examen du dogmaticien et à la foi du fidèle comme l'expression claire et simple d'une volonté pleinement sûre d'elle-même et initiant ceux qui savent la comprendre aux richesses de son divin contenu. « La question de la sainte cène, dit excellemment M. Sabatier, est avant tout une question d'exégèse historique. Oublions nos préjugés et nos préoccupations dogmatiques. Remettons-nous simplement en face des paroles de Jésus. Demandons-nous quelle était sa pensée à ce moment solennel. La lumière se fera bien vite. On parle d'ombres et de mystères qui remplissent à ce moment la parole du Maître. Elle n'a jamais été plus lumineuse et plus populaire; et pour notre part nous en bénissons Dieu [1]. »

La méthode sévèrement historique que j'essayerai de justifier encore d'une manière plus complète, présente d'ailleurs un avantage que le dogmatisme abstrait des anciennes écoles était peu capable de comprendre et d'apprécier. Les recherches contemporaines ont analysé les documents et fouillé dans tous les sens les traditions de l'histoire évangélique; la vie de Jésus, l'âge apostolique, le siècle suivant ont été l'objet d'études dont il serait puéril et injuste de contester la valeur et le succès. Les conceptions et les explications traditionnelles ont été soumises à un contrôle inexorable et à une revision qui a réduit à néant bien des opinions autrefois universellement adoptées; des événements qu'on tenait pour certains ont fini par se résoudre en mythes ou en allégories; des croyances qui paraissaient le fruit d'une inspiration surnaturelle et d'une révélation divine ont été réduites aux proportions plus modestes de doctrines purement relatives et transitoires. La critique a examiné les assises de tous les édifices: a-t-elle trouvé quelque part un terrain solide et des fondements assurés? Elle a fait bien des ruines: qu'a-t-elle laissé debout? Puisqu'elle ne saurait être un but, puisqu'elle n'est qu'un moyen, un instrument de recherche et d'information, elle est incessamment en quête

[1] *Revue chrétienne*, XXIIe année (1er mai 1875), p. 328.

de points de repère qui l'orientent dans sa marche et de bases fermes qui étayent ses constructions. Il me semble que la sainte cène est une donnée pareille, qui fait saillie au milieu du sol mouvant des traditions évangéliques, et qui répand sur bien des points obscurs ou incertains une lumière aussi précieuse qu'inattendue. La célébration de la cène (je ne dis pas l'institution d'un rite) est, en effet, l'un des faits les plus certains de la vie de Jésus; il nous est attesté par le second évangile, qui procède d'une manière ou d'une autre de l'apôtre Pierre; il nous est garanti par l'apôtre Paul, dont les renseignements ont été puisés aux sources les plus immédiates de la primitive Eglise. Le silence du quatrième évangile ne saurait infirmer le témoignage de Pierre et de Paul[1], puisque le fameux discours du sixième chapitre, quelle que soit l'interprétation qu'on en donne, suppose et implique la connaissance et l'usage de la cène dans les communautés chrétiennes. Nous sommes donc en présence d'un fait historique dont la certitude est au-dessus de toute contestation et n'a pu être entamée ni par la critique incisive et ombrageuse de Strauss ni par le scepticisme élégant et superficiel de M. Renan[2].

Les conséquences d'une assertion si fortement établie sont considérables, et il importe d'en mesurer toute l'étendue. S'il est vrai que les relations touchant la cène nous placent sur un terrain historique solide et résistant, il n'est pas moins certain que l'acte par lequel Jésus a couronné son œuvre terrestre et son ministère au milieu de ses disciples et de son peuple, ne saurait être isolé de ce ministère et de cette œuvre; il est facile de montrer que cet acte n'est pas un accident étranger à l'en-

[1] En dépit de l'assertion contraire de M. Renan, *Vie de Jésus*, p. 387 (éd. de 1863.)

[2] Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 1836, § 120 (Bd II, 436-442.) — Dans sa nouvelle vie de Jésus et dans sa dogmatique, Strauss maintient le fait de la cène, mais il cherche à en restreindre la portée et à en atténuer la signification. *Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, p. 282. *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwiklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, 1840-1841; II, 558, 559. — Tel est bien aussi le point de vue de M. Renan. *Vie de Jésus*, 1863, p. 385-387.

semble du témoignage et de l'activité de Jésus; la foi de l'Eglise ne s'y est point trompée, et l'enseignement de Paul comme le point de vue johannique ne nous laissent aucun doute sur la haute importance que la communauté chrétienne attachait au dernier repas du Maître. Dès lors est-il téméraire d'espérer que l'étude attentive de la pensée de Jésus à ce moment suprême et solennel nous amènera à faire de nouvelles découvertes? N'est-il pas vraisemblable que si nos recherches aboutissent à un résultat positif et précis, ce résultat sera le point de départ d'une enquête plus étendue peut-être et portant sur des questions en apparence plus lointaines, mais connexes cependant et même plus essentielles, je veux dire la mission, l'enseignement, la conscience de Jésus[1]? Enfin si cette double étude arrivait à saisir une intime et vivante solidarité entre le témoignage de Jésus et la célébration de la cène, si une corrélation semblable apparaissait entre la théologie paulinienne ou johannique et les prémisses religieuses renfermées dans la parole du Maître, n'y aurait-il pas, dans le problème ainsi posé et dans sa solution, même approximative, non seulement la vérification de notre exégèse de détail et la contre-épreuve de nos explications antérieures, mais encore un *consensus* réel et précieux, base large et ferme sur laquelle pourrait s'édifier le dogme évangélique et protestant de la sainte cène?

Ce n'est, en effet, qu'à cette condition qu'il nous serait permis de parler d'une doctrine ayant droit de cité dans la dogmatique protestante, c'est-à-dire dans l'organisme scientifique de la foi de notre Eglise. Tel est le point de vue auquel je voudrais me placer dans les recherches d'exégèse, d'histoire et de théologie bibliques auxquelles il convient de se livrer d'abord : y a-t-il dans le Nouveau Testament les éléments constitutifs d'un dogme répondant aux données de la révélation évangélique et traduisant les expériences de la conscience chrétienne? La réponse à cette question nous fournira une règle sûre et précise d'après laquelle nous pourrons apprécier la valeur relative des

[1] Baur, *Theologische Jahrbücher*, t. XVI (1857). p. 533, 534. — Beyschlag, *Die Einsetzung des heiligen Abendmahls*, Bremen, 1871, p. 4-5. — Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, t. III, p. 273.

trois grandes conceptions que les Eglises de la Réforme ont opposées à la tradition catholique et qui se sont combattues depuis le XVIe siècle sans arriver encore à se concilier et à se résoudre dans une synthèse supérieure. La recherche de cette synthèse ne saurait être taxée de présomption, elle s'impose comme un devoir à tout théologien soucieux des intérêts religieux de l'Eglise et des progrès de la science théologique. La dogmatique du protestantisme de langue française, en particulier, est encore si peu développée qu'elle ne saurait être indifférente aux plus modestes essais tentés pour l'enrichir. C'est une contribution pareille que je voudrais apporter à l'auteur plus habile et plus heureux qui, s'élevant des études de détail à une vue d'ensemble, éprouvera l'ambition d'organiser un système et démentira le jugement aussi sévère que mérité formulé par un maître compétent sur la dogmatique protestante des pays de langue française : « C'est, dit M. Secrétan, dont M. Bois rappelait naguère les énergiques paroles, une théologie d'aventure formée des morceaux les plus disparates, comme un radeau sur lequel des naufragés ont planté leur mât de fortune[1]. »

[1] M. Charles Secrétan, *Théologie et Religion*, 1883, p. 71, 72. — M. Henri Bois, *De la certitude chrétienne*, 1887, p. 5. — M. Boegner, *Revue chrétienne*, 10 février 1883, p. 66-67. — M. Bonifas, *Revue théologique de Montauban*, 1878-1879, p. 24-29 ; 1870-1871, p. 237 suiv. ; *Revue chrétienne*, 1869, p. 339 suiv. — M. Vernes, *Quelques réflexions sur la crise actuelle de l'Eglise réformée de France*, 1875, p. 11 : « Pour tout homme qui réfléchit rien n'est plus nécessaire à une réforme religieuse qu'une élaboration scientifique des points principaux de la foi qu'on veut présenter sous un jour nouveau. Cette élaboration systématique donne naissance à la dogmatique : une définition dogmatique est la forme nécessaire d'un point de foi... L'un des grands maux dont nous souffrons tous, tant orthodoxes que libéraux, c'est le défaut d'une dogmatique. Ce qui nous manque, c'est le cadre intellectuel où nous puissions ranger les différentes affirmations de notre sentiment religieux. Ah ! l'œuvre stérile et funeste de ceux qui ne veulent plus de théologie ni de dogmatique. Savez-vous bien ce qu'ils font ? Ils précipitent notre décadence intellectuelle ! » — « M. Vernes a mille fois raison, dit M. Astié après avoir transcrit les paroles citées : on ne saurait prononcer une parole plus vraie et plus opportune. Les sceptiques et quelques mystiques fantaisistes peuvent seuls professer le dédain de la dogmatique. » (*Revue de théologie et de philosophie*, 1876, p. 11-12. *Mélanges de théologie et de philosophie*, 1878, p. VIII).

Les esprits chagrins ou timorés estimeront peut-être qu'il serait plus prudent d'attirer sur d'autres problèmes l'intérêt des théologiens et l'attention des fidèles. Remettre à l'ordre du jour le dogme de la sainte cène, n'est-ce pas une entreprise inopportune, sinon périlleuse, puisqu'elle risque de réveiller des dissentiments assoupis et d'accuser des divergences dogmatiques qui s'ignorent ou qui se tolérent? Craintes illusoires et reproches injustes : celui-là s'abuserait étrangement qui aurait la naïveté de croire qu'une question scientifique peut à la longue se passer impunément de réponse, ou que la conjuration du silence, l'abstention systématique, l'indifférence réelle ou affectée finissent toujours par tenir lieu de solution. Ce scepticisme inconscient ou voulu, qui en définitive ne procède que de la paresse ou de la peur, émousse ou endort les esprits, altère la probité intellectuelle et substitue à une piété virile et éclairée les sentiments souvent respectables mais toujours dangereux d'un scepticisme nuageux et énervant. Les palliatifs et les à peu près, les compromis et les réticences sont aussi funestes à l'esprit religieux qu'à la sincérité scientifique, et après avoir momentanément servi les habiles et dupé les simples, ils creusent plus profond l'abîme qu'ils avaient comblé en apparence. A ceux qui, obéissant à de prétendues raisons d'opportunité, oseraient discréditer le travail dogmatique au service de l'Eglise ou ne le suivraient qu'à contre-cœur et avec défiance, je rappellerai les généreuses et fortes paroles de M. Sabatier, véritable programme d'un travail courageux et fécond : « Si la théologie nous a divisés jadis, elle est aujourd'hui en train de nous réunir. C'est elle qui chaque jour rapproche les esprits partis des points les plus opposés de notre horizon religieux et les fait se rencontrer dans une conception nouvelle de l'Evangile, la conception morale qui succède enfin à l'intellectualisme, fonds commun de l'ancien libéralisme et de l'ancienne orthodoxie. Au risque d'avoir l'air de soutenir un paradoxe, nous dirons que ce qui empêchera le schisme dont on nous a menacés, c'est la théologie. Tout progrès des études théologiques est un progrès pour la cause de la conciliation. Notre conviction profonde, c'est que les luttes ecclésiastiques et les intolé-

rances dont nous nous plaignons et dont les deux partis sont également responsables, ne sont que les restes d'une tradition finie ; c'est que les positions prises ne sont plus en harmonie avec les idées, et que, par-dessus ou par-dessous les barrières artificielles qu'on s'efforce d'élever, les esprits droits et pieux des deux côtés sont déjà en train de communier librement. Quand la rencontre se sera faite sur le fond même des choses, la conciliation ne tardera pas à se manifester et à se réaliser au dehors dans la vie de l'Eglise. Les esprits marchent et les vieux cadres ne les peuvent plus contenir. Pendant que dans l'ordre ecclésiastique les hommes de lutte s'efforçaient de reprendre ou de maintenir leurs attitudes et leurs positions d'autrefois, ils ne prenaient pas garde que le terrain se dérobait sous leurs pieds et que tels qui croyaient se faire front se trouvaient, par une révolution plus profonde, tournés du même côté. Pour tous, l'orientation de la pensée a changé. Les plus obstinés seront bien forcés de le reconnaître... Nous sommes tous en effet embarqués sur le même fleuve et ceux qui tournent le dos au courant ne sont ni moins fatalement ni moins vite portés par lui que ceux qui regardent en sens contraire. S'il en est ainsi, nous demanderons où est l'abîme qui sépare les esprits libres et sincères à quelque parti qu'ils appartiennent. Ah ! sans doute il y a, en religion, un abîme infranchissable : c'est l'abîme qui sépare les vrais chrétiens de ceux qui ne le sont pas, la piété de l'impiété, la foi de l'incrédulité. Mais c'est là un abîme moral qui se franchit seulement par la conversion de la conscience et du cœur, ce n'est pas un abîme théologique. En théologie, dès que nous nous livrons à des études loyales, désintéressées et vraiment scientifiques, il reste entre nous des nuances, sans doute, mais aussi une communion de foi, d'esprit et de vie, persistante et inaltérable [1]. » C'est de ces

[1] *Journal du protestantisme français*, VIe année, N° 50 (11 décembre 1883), p. 394-396. — Cf. N° 48 (p. 378-380). — Année 1884 N° 27, p. 106 (lettre de M. Sabatier insérée dans le premier numéro de la *Vie chrétienne*, 1er juin 1884). — Les lecteurs de la *Revue de théologie et de philosophie* savent avec quelle courageuse et persévérante franchise M. le professeur Astié ne cesse de défendre et de répandre ces principes qui sont bien, comme vient de le dire M. Narbel (*Revue*, 1888, p 202) « la pensée inspiratrice » de ses affir-

paroles, tout ensemble suggérées par la vraie prudence et dictées par la foi chrétienne, que je voudrais m'inspirer dans le cours de la présente étude.

Cette étude n'est peut-être pas aussi dépourvue d'actualité qu'on pourrait le croire à première vue. Sans insister davantage sur les considérations générales présentées tout à l'heure, je rappellerai que la doctrine de la sainte cène a été l'objet d'une série de thèses académiques publiées en France et en Suisse, et traitant soit des données bibliques, soit de l'histoire du dogme, soit de son exposition systématique ou des applications pratiques qui en résultent[1]. La presse religieuse et ecclésiastique nous a apporté l'écho de plus d'une discussion sérieuse et fraternelle au sein des conférences pastorales des églises de langue française[2]. Enfin la littérature d'édification

mations comme de ses critiques. — Cf. enfin, dans le *Journal du protestantisme français*, an. 1883, les observations de M. Baldensperger (p. 393-394) et de M. Schulz (p. 403-404).

[1] Voir la revue des thèses de langue française dans le treizième volume de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*; cf. aussi l'article *Cène* (tom. II, p. 775-794). Quant à la bibliographie allemande, on en trouvera une nomenclature extrêmement riche, accompagnée de solides et judicieuses appréciations, dans l'ouvrage récent de M. Hermann Schultz, *Zur Lehre vom heiligen Abendmahl*, Gotha 1886, p. 5-82. — La bibliographie anglaise est indiquée sommairement par Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre*, II Band, p. 849 (1re édit. 1881); je n'ai pu en prendre connaissance. — J'aurai l'occasion d'indiquer les travaux les plus importants sur la matière, mais pour ne pas embarrasser la marche de mon exposition je rejetterai dans les notes tous les renseignements bibliographiques ainsi que les détails de pure érudition.

[2] Les conférences pastorales de Paris (avril 1875), eurent un retentissement dont on n'a pas perdu le souvenir. Lire le compte rendu qu'en a donné M. Sabatier, *Revue chrétienne*, 1er mai 1875 (XXIIe année, p. 328): « On a vu reparaître sur la cène, dit le chroniqueur qui est en même temps un critique et un juge, les trois grandes conceptions du seizième siècle. La doctrine zwinglienne, entourée du mysticisme propre à notre temps, a été défendue par MM. Monod, Sayous, de Pressensé, Lichtenberger et Recolin. M. Bersier a soutenu la doctrine de Calvin. Enfin MM. Kuhn et Menegoz ont très habilement exposé le dogme luthérien. En vain nous ferions-nous illusion : il y a chez plusieurs pasteurs réformés une tendance bien accusée et singulière vers ce qu'on appelle le *réalisme* sacramentel. Ils tiennent à voir dans la cène je ne sais quel mystère spécial et local.

s'enrichit sans cesse d'ouvrages nouveaux sur la communion, sur la manière de s'y préparer, sur les bienfaits et les bénédictions qui en découlent : ces ouvrages, malgré leur caractère édifiant et populaire, sont dominés par une conception plus ou moins nette de la sainte cène et ils ne sauraient se dispenser d'en entretenir le lecteur[1].

II

Le point de départ d'une étude sur le dogme de la sainte cène ne saurait être douteux. Tout le monde est d'accord sur la nécessité de fixer d'abord, d'une manière positive et précise, l'intention primitive de Jésus au moment où il prit avec ses

L'idée, si profonde et si simple à la fois comme toutes les idées de Jésus, d'y voir le symbole touchant du corps du Sauveur rompu pour nous et de son sang versé sur la croix ne leur suffit pas. Elle leur est, par sa simplicité même, suspecte de rationalisme, et ils la sacrifient à des conceptions dont on nous recommande les avantages, mais qui ont un grand défaut, celui d'être absolument inintelligibles. D'ailleurs, nous avons été bien moins ému du caractère de ces doctrines qui ont toujours existé dans le protestantisme français que de la nature des considérations par lesquelles on les a soutenues. Sauf M. Matter, qui a fait de l'exégèse, mais qui n'a pas conclu dogmatiquement, les orateurs ont généralement négligé les textes bibliques. On a beaucoup parlé de la tradition de l'Eglise, de l'opinion et de l'autorité des réformateurs, des besoins du culte, de l'utilité religieuse de certaines doctrines. Ce genre d'argumentation, si l'on n'y prenait garde, pourrait mener bien loin. » (Le rapport de M. Matter a été publié dans la *Revue théologique* de Montauban, années 1875-1876, p. 50-63 : *De la sainte cène dans ses rapports avec la vie chrétienne.*)

[1] M. Bonnet, *Communion avec Jésus ou la cène du Seigneur*, 4e édit. 1878. — M. Guers, *la Cène du Seigneur et ses divers aspects, offerts à la méditation des chrétiens*, 1868. — M. Gout, *La Sainte Cène, sa nature et ses grâces*, 1877. — M. Durand, *La question eucharistique élucidée et simplifiée*, 1882. Ce dernier ouvrage repose sur des études approfondies et indépendantes, que l'auteur fait converger vers un but éminemment pratique. Le lecteur me saura gré de reproduire les paroles rappelées naguère par M. Bastide, dans un essai auquel nous reviendrons : « O Christ! s'écrie l'exégète orateur, quoique les apparences semblent dire le contraire, tu ne t'es pas trompé ! Tu as institué la cène afin que, dans tous les siècles, elle parle à tous les tiens du Calvaire, de ton ineffable amour, de ton grand sacrifice et de leur éternelle rédemption ; et depuis que tu l'as instituée, elle n'a pas cessé un seul jour de rassembler au pied de ta croix sanglante tous

disciples le repas suprême que couronna l'acte « eucharistique. » Quelle a été la pensée inspiratrice et déterminante du Maître ? Dans quel but et sous l'empire de quels motifs a-t-il rompu le pain et versé le vin pour l'offrir aux douze ? Quels ont été le sens et la portée des paroles qu'il prononça à cette occasion ? Tel est le problème qu'il faut résoudre d'abord. — Cette solution une fois trouvée nous mettra à même de répondre à une question solidaire de la précédente. La cène est-elle un rite établi par Jésus à titre d'institution permanente ? Peut-être est-il difficile d'atteindre sur ce point à une évidence irrécusable, mais il n'en reste pas moins acquis que l'Eglise apostolique a cru à un ordre formel et direct du Seigneur, et qu'elle a voulu maintenir et répéter la cène comme élément essentiel de son culte. Dès lors la question revient à celle ci : Faut-il admettre le caractère typique et normatif de la cène primitive, en sorte que notre conception comme notre pratique actuelle doit se régler sur le modèle primordial et sur la tradition léguée par l'âge apostolique au christianisme d'aujourd'hui ?

Poser la question, c'est la résoudre. On ne saurait, en effet, alléguer aucune raison plausible pour établir une différence entre la signification que Jésus a donnée à la cène et le sens que nous devons y attacher nous-mêmes. L'enseignement que le Maître a voulu transmettre à ses premiers disciples s'adresse à toute l'Eglise. On a pu se demander si l'interprétation paulinienne et le point de vue johannique sont absolument conformes à la pensée de Jésus, mais il est certain que les écrivains sacrés n'ont voulu que commenter et expliquer l'intention primitive du Seigneur ; aucun d'eux n'a songé à s'en écarter d'une manière consciente et de propos délibéré ; ils n'ont cherché et n'ont trouvé dans la sainte cène que ce que le Christ a voulu y mettre, ce qu'il a offert à leur foi et à leur vie : ils ont reconnu implicitement, et l'un d'eux a affirmé avec une clarté parfaite le caractère normatif de l'institution du Seigneur [1].

ceux qui se réclament de toi. Ce que tu as mis dans la cène unit tous les tiens, cela les a toujours unis et les unira toujours. Ce qui les divise, c'est ce qu'ils ajoutent à ce que tu as dit. »

[1] 1 Cor. XI, 23.

A cet égard notre situation, à nous chrétiens d'aujourd'hui, est la même que celle des communautés apostoliques. Tous les essais tentés par les théologiens postérieurs pour attribuer au premier repas eucharistique une portée différente de celle de notre cène chrétienne, sont inspirés par des préoccupations étrangères à une saine exégèse et à une méthode historique impartiale. Recueillir et discuter tous les expédients imaginés à cet effet par une dogmatique aux abois, serait chose difficile, pénible, et surtout profondément humiliante pour un théologien ; heureusement qu'une enquête pareille est oiseuse, puisque pour réduire à néant ces fictions ingénieuses et arbitraires, il suffit de maintenir que notre conception de la sainte cène ne peut avoir d'autre règle et d'autre loi que la volonté positive et la pensée authentique du chef de l'Eglise.

C'est bien là aussi l'intention véritable de nos réformateurs, comme l'inspiration dominante du rénovateur de la théologie protestante de notre siècle. Mais ni les réformateurs, ni Schleiermacher ne sont restés fidèles à ce programme ; le point de vue qu'ils ont adopté, la marche qu'ils ont suivie, leur pratique en un mot et l'application de leur méthode ne répondent pas aux principes d'une incontestable justesse qu'ils ont fréquemment énoncés et défendus.

D'une part, en effet, l'argumentation et la polémique des réformateurs sont déterminées non par le souvenir vivant du Jésus historique, mais par l'image idéale du Seigneur glorifié [1]. De là les trop fameuses controverses sur la présence locale ou illocale du Ressuscité exalté à la droite du Père, sur l'ubiquité du corps céleste et de l'humanité transfigurée du Christ, sur les forces divines ou la substance pneumatique procédant du Seigneur et passant dans les croyants, — spéculations et rêveries aussi obscures qu'aventureuses, et dont le premier défaut

[1] Les théologiens scolastiques du moyen âge avaient vu plus clair et touché plus juste en rapportant les paroles de l'institution, non au corps céleste du Christ glorifié, mais à la personnalité terrestre du Jésus historique qui allait s'immoler sur la croix. Ce point de vue leur était imposé par la doctrine de la transsubstantiation de même que par la théorie et la pratique de la messe.

était de partir de prémisses absolument erronées. En prenant leur base d'opération et leur centre de gravité dans leur foi au Seigneur glorifié, les réformateurs ont de prime abord faussé l'orientation de leur pensée et imprimé à toutes leurs recherches une direction qui les condamnait sans retour à errer dans un labyrinthe sans issue.

D'autre part, Schleiermacher veut se placer sur le terrain de l'expérience chrétienne, et il se demande quels sont les effets produits dans l'âme du fidèle par la participation vivante et croyante à l'acte de la sainte cène, élément intégrant du culte et lien permanent des membres de l'Eglise entre eux et leur divin chef. Cependant la méthode expérimentale a besoin, pour être pratiquée avec succès, d'un contrôle et d'un critère qui la préserve des chances d'erreurs auxquelles elle est exposée aussi longtemps qu'elle se renferme dans le domaine purement subjectif. Car enfin, l'expérience individuelle ou collective est susceptible d'altérations et de défaillances, en sorte qu'il est essentiel de pouvoir en éprouver la valeur, en rectifier les défauts, en retrouver et en rétablir la pureté originelle [1]. Or ce n'est qu'en se reportant à la pensée primitive du Maître qu'on réussira à trouver la pierre de touche ou le correctif dont ne saurait se passer la conscience chrétienne.

Aussi bien Luther et Zwingle, Calvin et Schleiermacher ont-ils à maintes reprises formulé, avec une netteté qui ne laisse rien à désirer, le canon dogmatique que nous impose l'étude attentive et indépendante des documents du Nouveau Testament. A vrai dire et à ne considérer que la simple théorie, les réformateurs s'accordent tous à attribuer à la cène primitive une autorité péremptoire et incontestable ; ils entendent bien ne pas appliquer d'autre principe que celui-là ; et l'ardeur avec

[1] M. Gretillat, discutant « la méthode subjectiviste dite expérimentale, » reproche à ceux qu'il considère comme les représentants de cette méthode (Schleiermacher, MM. Ritschl, Lipsius, Bouvier, Lobstein), de « transformer l'expérience individuelle en une mesure suffisante de la vérité en soi. » (*Exposé de théologie systématique*, tome I, 1885, p. 149.) Je n'ai jamais pensé que l'expérience individuelle puisse ou doive être isolée de la révélation historique et objective qui la fait naître et qui la contrôle.

laquelle ils s'attachent à établir le sens authentique des paroles de l'institution ne se comprendrait point si elle n'était pas inspirée par le désir de se conformer à l'ordre formel du Seigneur. Il serait aisé de recueillir, dans les œuvres de nos réformateurs, des déclarations catégoriques touchant le caractère normatif et typique de la première cène. Les affirmations si énergiques et si tranchantes, opposées par les pères spirituels de notre Eglise aux erreurs et aux abus de l'Eglise romaine, ont une portée qu'il nous est permis d'étendre au sacrement tout entier. Quand Luther veut combattre le sacrifice de la messe [1], il insiste avec autant de clarté que de vigueur sur la nécessité de maintenir l'identité de l'institution du Christ et de la doctrine ou de la pratique d'aujourd'hui : il fait de cette identité le critérium du caractère chrétien de notre culte et de notre conception eucharistique. Quand Zwingle aborde, dans son ouvrage dogmatique le plus étendu et le plus complet, le dogme si discuté de la cène, il commence par affirmer que si l'on eût conservé l'usage du sacrement, conformément à l'institution du Christ, l'Eglise eût été préservée des abus les plus criminels [2]. Quand Calvin entreprend, dans son *Traité de la*

[1] Voir, par exemple, *Præludium de captivitate babylonica Ecclesiæ* (Erl. op. lat., V, 50-51): Exemplum Christi pro nobis stat. Non enim Christus in cœna novissima, cum institueret hoc sacramentum et conderet testamentum, ipsum obtulit Deo Patri, aut ut opus bonum pro aliis perfecit, sed in mensa sedens singulis idem testamentum proposuit et signum exhibuit. *Iam missa quanto vicinior et similior primae omnium missae, quam Christus in cœna fecit, tanto christianior.*

[2] *Commentarius de vera et falsa religione*, 1525. Ed. Schuler et Schulthess, III, 240: Veremur, quod si uspiam perniciose erretur in veri uniusque Dei tum adoratione tum cultu, hic fiat in Eucharistiæ abusu; quæ si germanum, juxta institutionem Christi, usum servavisset, non irrepissent tam atrocia scelera in populum Dei, Ecclesiam. — Conf. ibid., p. 252. — Conf. *Uslegen und Gründe der Schlussreden*, art. XVIII, oper. I, 234-236. Il peut paraître surprenant que, dans ses controverses avec Luther, Zwingle ne se soit point placé plus franchement sur le terrain solide de l'histoire et n'en ait pas appelé tout d'abord à l'autorité normative et typique de la première cène. C'est que le réformateur de Zurich opère de préférence avec les données qu'il puise dans le sixième chapitre de saint Jean : le fameux verset 63 porte, à ses yeux, un coup mortel à l'interprétation luthérienne. Cependant, bien que Zwingle argumente le plus

sainte cène, de « nous bien depescher de toute difficulté, » et qu'il note « l'ordre qu'il a délibéré de suivre » en abordant cette matière « enveloppée de diverses opinions et disputes contentieuses, » il débute par ces mots : « Premièrement nous exposerons à quelle fin et pour quelle raison le Seigneur nous a institué ce sainct sacrement. » Et dans le cours de son exposition il se rapporte fréquemment à « l'ordonnance du Seigneur, » soit pour justifier sa propre doctrine, soit pour combattre les idées ou les usages de ses adversaires. « Pour nous depescher de tous ces troubles, il nous fault reduire le tout à l'ordonnance du Seigneur, comme à la reigle, laquelle ne nous laissera point faillir quand nous la suivrons. Pource que cela (le nom de *sacrifice* donné par quelques pères à la cène) approche trop du iudaïsme et ne respond pas à l'institution du Seigneur, ie ne l'approuve pas... Le Seigneur n'a pas ordonné qu'un seul Prestre, après avoir faict son sacrifice, feist son cas à part, mais a voulu que le Sacrement feust distribué en l'assemblée, à l'exemple de la premiere Cene qu'il feist avec ses Apostres... Nostre Seigneur ayant commandé à ses Disciples de manger le pain sanctifié en son corps, quand il vient au calice, ne leur dit pas simplement beuvez, mais il adiouste nommément que tous en boivent. Voudrions-nous chose plus claire que cela?... C'est que Iesus-Christ, en instituant le sacrement, ne parloit qu'à ses Apostres, qu'il avait erigez en ordre sacerdotal... Que ainsi soit, le principal que le Seigneur nous a recommandé, est de celebrer ce mystère avec vraie intelligence... [1] »

souvent à l'aide des prémisses johanniques, il affirme implicitement le caractère normatif de l'institution primitive du Christ, chaque fois qu'il discute la signification des paroles sacramentelles du Seigneur.

[1] *Petit traicté de la Saincte Cene de nostre Seigneur Iesus Christ*, auquel est demonstré la vraie institution, proffit et utilité d'icelle : ensemble la cause pourquoy plusieurs des modernes semblent en avoir escrit diversement, 1541. *Corp. Reform.* CALVINI opera, tome V, col. 433, 442, 449, 450, 453, 457. — Le chapitre que CALVIN a consacré à la sainte cène dans la dernière édition de son *Institution chrétienne* (l. IV, chap. 17) pose la question avec moins de netteté ; l'exposition du réformateur est dominée surtout par le point de vue johannique (Evang. selon saint Jean, VI) (conf. ouvr. cité § 1, 4, 5, 6, 33) ou par l'idée du Seigneur glorifié (§ 26, sq.)

De même que nos réformateurs s'en réfèrent fréquemment à l'intention originelle et à la pensée primitive du Seigneur, Schleiermacher aussi demande que notre cène rende présente et actuelle l'impression produite sur les premiers disciples par la parole et l'institution du Maître. Ce postulat, énoncé à plusieurs reprises par Schleiermacher [1], confirme de la manière la plus heureuse la règle que nous avons formulée et mise à la base de nos recherches : il importe que notre conception dogmatique, comme les applications pratiques qui en découlent, soit entièrement dominée et déterminée par le sentiment qui a inspiré Jésus et par la volonté qui s'est exprimée dans l'acte suprême auquel il a associé ses croyants.

Que faut-il conclure des déclarations si précises et si décisives de Luther et de Zwingle, de Calvin et de Schleiermacher? C'est qu'en affirmant le caractère typique et l'autorité normative de la cène primitive, nous ne nous éloignons qu'en apparence de la tradition unanime de notre protestantisme. Bien que la pratique des théologiens dont nous invoquons l'autorité ne réponde pas aux principes développés et défendus par eux, ils n'ont

Cependant les indications se rapportant à la première cène célébrée par Jésus ne manquent pas complètement dans l'ouvrage capital de Calvin (conf. § 17, 20, 22, 23). Parmi les confessions de foi des églises réformées, c'est la *seconde confession helvétique*, composée en 1562 par Bullinger, qui exprime avec le plus de clarté et de force le point de vue auquel il convient d'envisager et de formuler le dogme de la sainte cène : Autor cœnæ dominicæ non est angelus aut homo ullus, sed ipse Dei Filius, Dominus noster Iesus Christus, qui primus eam ecclesiæ suæ consecravit. Durat autem ea consecratio vel benedictio adhuc apud omnes eos, qui non aliam cœnam, sed illam ipsam celebrant, quam Dominus instituit; ad quam verba cœnæ domini recitant, et in omnibus ad unum Christum vera fide respiciunt, ex cujus veluti manibus accipiunt, quod per ministerium ministrorum ecclesiæ accipiunt (Cap. XXI). Comp. art. XIX dans lequel le même principe est énoncé à propos des sacrements en général : Manet semper efficax in Ecclesia Dei prima Christi institutio et consecratio sacramentorum, adeo ut qui non aliter celebrant sacramenta, quam ipse Dominus ab initio instituit, fruantur etiam nunc prima illa consecratione omnium præstantissima. Et ideo recitantur in celebratione sacramentorum ipsa Christi verba. Le vingtième article de la Confession applique aussi ces principes au baptême.

[1] *Der christliche Glaube*, § 139, 1, 2, 3, § 140, 1.

laissé planer aucun doute sur la signification véritable et sur la portée de leurs intentions. Il n'y a donc aucune témérité à soutenir que nous rentrons dans le grand courant de la pensée protestante et évangélique, en faisant des paroles de l'institution et de l'acte accompli par le Seigneur le point de départ et le canon invariable de notre interprétation exégétique et de nos conclusions doctrinales. Elever la signification de la cène primitive à la hauteur d'un principe régulateur de notre foi chrétienne et de notre conception dogmatique, c'est nous conformer à l'une des idées génératrices et maîtresses de l'Eglise et de la théologie protestante, puisque c'est appliquer, dans sa sincérité et sa rigueur, l'autorité normative de l'Ecriture sainte à l'un des points les plus importants de la doctrine chrétienne. Dès lors, quand même nous nous écarterions des solutions proposées par nos réformateurs, il n'en résulterait pas que nous sommes infidèle à leur pensée et que nous avons trahi leur programme ou leur méthode. On ne serait autorisé à nous adresser un reproche pareil, que si nous abandonnions les principes mêmes qu'ils ont la prétention d'appliquer ; ces principes, nous n'avons pas d'autre ambition que d'en assurer et d'en justifier la pratique : nos résultats, quels qu'ils soient, seront les conséquences légitimes et authentiques des prémisses posées par nos réformateurs, et nous y aboutirons en suivant le chemin qu'ils nous ont tracé.

III

Après avoir posé la question dans les termes que nous avons essayé de préciser et de motiver, il nous sera facile de tracer le plan et de déterminer la marche de notre étude.

La méthode historique qu'il convient de suivre nous fait un devoir d'expliquer d'abord, dans leur ensemble, dans leurs rapports, dans leurs détails, les textes qui racontent l'institution de la cène. La comparaison critique et l'appréciation littéraire de ces textes sont relativement faciles ; les variantes que renferment les différentes relations ne modifient pas sensiblement la signification de l'acte. C'est donc sur le fond même des choses que doit porter surtout notre recherche ; c'est la

pensée de Jésus qu'il faut essayer de dégager. Cette pensée, ne l'isolons pas de l'enseignement et de l'activité du Christ; saisissons, s'il est possible, le lien qui la rattache à la vie, au ministère, à la conscience religieuse du Maître; gardons-nous de nous en tenir à l'analyse grammaticale d'une particule; replaçons-nous dans la situation historique, et, si j'ose dire, entrons dans les sentiments que nous pouvons saisir chez les disciples, et dans l'intention, l'ordre et les promesses que nous révèlent la parole, l'acte et toute l'attitude du Seigneur. La lumière de l'histoire est suffisammeut répandue sur les derniers moments de Jésus pour qu'il soit permis d'espérer une solution, ne fût-elle qu'approximative et d'une justesse générale [1].

Ou je m'abuse fort, ou cette première partie de notre tâche est la plus délicate et la plus importante, sinon la plus difficile. C'est qu'elle se complique d'une série de problèmes qu'il n'est pas permis de négliger. Sans parler de plusieurs questions critiques dont la solution n'est nullement indifférente, il s'agira d'étudier avec soin les prémisses de la pensée de Jésus renfermées dans l'Ancien Testament. Jusqu'à quel point les notions religieuses d'Israël, transmises par l'intermédiaire du judaïsme postérieur, ont-elles déterminé la conscience religieuse de Jésus? Jusqu'à quel point ont-elles été modifiées par celle-ci? La sainte cène procède-t-elle directement de la Pâque juive ou du sacrifice de l'alliance? Est-elle une création originale? Faut-il faire le départ entre l'élément traditionnel et la conception personnelle, entre la tradition religieuse et l'inspiration spontanée? Il est évident que la réponse à ces problèmes est solidaire de l'explication qu'on donnera de l'enseignement général et de l'œuvre tout entière de Jésus. La plupart des dogmaticiens me semblent avoir beaucoup trop négligé l'examen de ces points qu'il est d'usage d'abandonner à l'étude des exégètes et des historiens, comme si la dogmatique pouvait se désintéresser des résultats de la théologie biblique et faire abstraction du témoignage religieux de Jésus?

L'étude exégétique des passages les plus importants contenus

[1] Keim, *Das Nachtmahl im Sinn des Stifters*, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1859, p. 65-67. — Rückert, *Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche*, Leipzig, 1856, p. 177, 778.

dans les écrits didactiques du Nouveau Testament présente des difficultés d'un autre genre. On oublie trop souvent que la plupart des épîtres sont des écrits de circonstance dominés par des préoccupations essentiellement pratiques ; l'enseignement dogmatique qu'on peut y recueillir ou en dégager ne s'obtient presque toujours que par voie indirecte ; les besoins présents et immédiats des lecteurs, le milieu historique et psychologique, les erreurs ou les abus qu'il faut combattre ou redresser, l'intention particulière de l'écrivain sacré, sont autant de facteurs dont l'interprétation doit tenir compte, avant qu'il soit possible d'élever un verset biblique ou un ensemble de passages scripturaires à la hauteur d'un principe dogmatique. Je n'ignore pas que ces procédés sont infiniment plus difficiles que la méthode de l'orthodoxie vulgaire, qui aligne une série de déclarations empruntées à des contextes différents et qui s'imagine ingénument que la preuve dogmatique tirée des Ecritures peut s'obtenir par cette mosaïque de *dicta probantia*. L'abandon de la doctrine de l'inspiration littérale de la Bible implique des conséquences religieuses et théologiques qu'il faut non seulement concéder en théorie, mais résolument tirer en pratique et appliquer à tout l'ensemble de la dogmatique chrétienne [1]. C'est à la lumière de ces considérations générales que nous examinerons les principaux passages relatifs à la sainte cène dans les écrits didactiques du Nouveau Testament.

Nous faisons rentrer dans cette dernière classe le quatrième évangile, dont le sixième chapitre s'impose à notre attention et exige une étude spéciale. S'il est faux de prendre ce chapitre pour point de départ dans les recherches sur le dogme eucharistique, on aurait tort de le négliger sous prétexte qu'il n'y est point directement question de la sainte cène. Une interprétation saine et indépendante établit aisément que ce discours du Christ johannique jette une vive clarté sur le sens religieux de l'acte symbolique que Jean ne raconte pas, mais qu'il commente et veut expliquer.

[1] J'ose renvoyer le lecteur aux observations présentées ailleurs, *La notion de la préexistence du Fils de Dieu*, p. 6 suiv., p. 129, 134. — Cf. *Etudes sur la méthode de la dogmatique protestante*. (Revue de théologie et de philosophie, 1885, p. 388 sq., 588 sq.).

La définition particulière de chacun des types religieux ou doctrinaux du Nouveau Testament n'épuise pas le contenu du travail dogmatique. Y a-t-il entre ces types spéciaux un rapport organique ou du moins un accord essentiel, un consensus religieux, une base primordiale et commune sur laquelle il soit possible d'asseoir un dogme répondant à l'affirmation primitive et à l'expérience collective de la conscience chrétienne ? Telle est la question qui, fixant les résultats généraux de l'exégèse et résumant les recherches de la théologie biblique, fournira à la dogmatique tout ensemble et la substance et la norme de ses affirmations.

D'une part, en effet, nous serons en mesure de résoudre le problème, soulevé naguère par un théologien éminent : Est-il possible de formuler un dogme de la sainte cène[1] ? D'autre part, notre essai de solution positive nous facilitera l'appréciation critique des principales doctrines énoncées par les différentes fractions de l'Eglise évangélique, la seule qui présente un intérêt direct et majeur au dogmaticien protestant[2].

J'ai essayé de préciser les règles qui doivent présider à la marche de ce travail et les conditions auxquelles est soumise toute étude vraiment fructueuse de la doctrine de la sainte cène. En exposant ce programme et cette méthode, je sens autant que personne combien il est difficile de remplir l'un et de pratiquer l'autre. Mais dans le domaine scientifique, ce qui importe autant que les résultats, c'est précisément la méthode. J'essaye de suivre une méthode et d'indiquer une manière de travailler. Si le lecteur veut vérifier le procédé en le répétant, il se convaincra, je l'espère, que les défauts de cette étude tiennent moins à la méthode qui est en cause qu'à la manière imparfaite dont je l'ai appliquée.

[1] Rückert, o. c., 134-141 ; il répond négativement à cette question.

[2] La remarquable étude de M. Bastide débute par un examen critique des différentes interprétations auxquelles ont donné lieu les paroles de l'institution. Il me semble que cet examen est plus fécond et plus suggestif si on l'entreprend à la lumière d'une enquête plus complète ouverte sur la signification des paroles et de l'acte de la cène. (*Notion de la sainte cène dans le Nouveau Testament*, Revue théologique de Montauban, neuvième année, 1883, p. 385-409.)

(*A suivre.*)

LE NOM DE PAROLE DE DIEU

DONNÉ A L'ÉCRITURE [1]

PAR

HENRI CHAVANNES

Le mouvement de la Réforme ayant fort ébranlé et, dans nombre d'esprits, absolument ruiné l'autorité de l'Eglise, et d'autre part la doctrine réformée du témoignage du Saint-Esprit étant trop spirituelle pour être saisie aisément par le commun peuple, le besoin d'une autorité extérieure en matière de foi se fit de bonne heure sentir : on remplaça donc l'Eglise par l'Ecriture, dont on déclara Dieu l'auteur : « Solus Deus, dit Quenstedt, si accurate loqui velimus, S. S. auctor dicendus est; prophetæ vero et apostoli auctores dici non possunt, nisi per catachresin, utpote qui potius Dei auctoris calami fuerint. » L'inspiration de l'Ecriture fut tenue pour immédiate et absolue : la Confession de Westminster (1646) la dit *immediate inspirata*, et par conséquent *authentica* dans toutes ses parties jusque dans ses moindres détails. La *formula consensus* (1674) va jusqu'à inspirer, on le sait, les points-voyelles [2] et à nier les variantes. Quenstedt s'exprime encore ainsi : « Scriptura S. est infallibilis veritatis, omnisque erroris expers ; omnia, et singula sunt verissima; quæcunque in illa traduntur, sive dogmatica

[1] Lu à la Société vaudoise de théologie le 30 mai 1887.

[2] « Hebraïcus V. T. Codex, tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa punctorum saltem potestatem, et tum quoad res tum quoad verba θεόπνευστος. » (Formula consensus Helvet. c. 1.)

illa sint, sive moralia, sive historica, chronologica, topographica, onomastica. » Ce point de vue de Quenstedt était très répandu au XVIIe siècle : Heidegger en Suisse, Voetius en Hollande font aussi des auteurs bibliques des « Dei auctoris calami, verbum dictantis notarii et amanuenses. » L'assimilation entre la Parole de Dieu et l'Ecriture était complète.

Nous avons vu de nos jours ce même point de vue être présenté de nouveau par la plupart des adversaires de M. Schérer. M. Merle s'écrie, dans la brochure intitulée *le Témoignage de la théologie, ou le biblicisme de Néander*, dans laquelle il cherche à établir le singulier paradoxe consistant à dire que Néander et Gaussen ont le même point de vue sur l'inspiration, M. Merle, dis-je, s'écrie : « Nous rejetons de toutes nos forces la théorie d'après laquelle il faudrait distinguer l'Ecriture et la Parole de Dieu, en sorte que la Parole de Dieu serait dans l'Ecriture, mais ne serait pas dans toute l'Ecriture, d'où résulterait la nécessité du triage. » — « Toutes les forces » de M. Merle, les allures de hiérophante et les déclamations pontificales de M. Malan [1], les entreprises chevaleresques et quelque peu compromettantes de M. de Gasparin, les brochures de M. Darby, *la Théopneustie*, et les deux volumes sur le canon de M. Gaussen, que recommandait la piété de leur auteur, puis, plus récemment la singulière logique du rév. Garbett dans son livre intitulé : *la Parole de Dieu écrite*, ouvrage dont la traduction fut le testament théologique de L. Burnier [2] : tout cela n'a pas empêché que l'im-

[1] En voici un exemple : Dans sa brochure intitulée *l'Autorité de la Bible ne se démontre que par le Saint-Esprit*, Genève 1850, p. 18, M. Malan s'exprime ainsi : « Que le rationalisme apprenne enfin que, malgré ses cahiers, ses dictionnaires et ses journaux, il est forclos, de par le Saint-Esprit, de tout discernement d'une évidence incréée : et cela tout autant que le crétin des Alpes l'est d'une équation transcendante ; oui, tout autant que le mort, en sa mort, l'est et le demeure de la moindre admiration d'une brillante aurore. »

[2] On a encore traduit récemment de l'anglais une brochure de J. Anderson, docteur en médecine, intitulée : *l'Inspiration divine des saintes Ecritures, ou la Bible est la Parole de Dieu même*. Brighton, D.-B. Friend, éditeur. Il y est dit : « Tous les faits, tous les récits, tous les moindres détails de la Bible sont inspirés,... tout est de Dieu... chaque mot de l'Ecriture inspirée est parole du Seigneur Dieu lui-même. » (P. 7.) « Une exac-

mense majorité des théologiens n'admettent actuellement la distinction entre l'Ecriture et la Parole de Dieu, et par conséquent la nécessité d'un triage à faire dans l'Ecriture, aux risques et périls d'un chacun. Avec cette distinction, que, pour le dire en passant, Ami Bost, ce représentant plein de bon sens du réveil, appelait « irrésistiblement certaine, » M. Ch. Cordey dit que « nous voguons en plein rationalisme. » (*De l'affaiblissement de l'autorité de la sainte Ecriture*, 1874.) Elle n'en est, disons-nous, pas moins admise généralement en théorie, de même qu'en théorie aussi chacun maintenant se défend de considérer la Bible comme un code uniformément inspiré; mais en pratique on glisse bien souvent dans ce point de vue qu'on réprouve, en citant l'Ecriture sans méthode ni principe arrêtés, comme si tout y avait une valeur égale, et l'on appelle généralement chez nous l'Ecriture la Parole de Dieu ou *la Parole* tout court, comme le font habituellement les darbystes. On est fidèle en cela au point de vue de la Confession helvétique qui dit : « Nous croyons et confessons que les livres canoniques des saints prophètes et des saints apôtres qui composent le Vieux et le Nouveau Testament, sont véritablement la Parole de Dieu (*ipsum verum esse verbum Dei* [1]). » La confession de foi de l'Eglise libre du canton de Vaud ne déclare pas formellement que l'Ecriture soit la Parole de Dieu, mais outre qu'elle s'en réfère à la Confession de foi helvétique, ses déclarations touchant l'inspiration, l'autorité et la suffisance des Ecritures peuvent bien être tenues pour à peu près équiva-

titude des dates, des noms, des histoires, des promesses, des menaces, des prédictions n'était pas seulement d'importance, mais de nécessité absolue. » (P. 9.) « Toutes les contradictions (qu'on relève dans les Ecritures) peuvent recevoir une explication parfaite. » (P. 29.) « En tout et partout la Bible n'est autre que « la voix de Celui qui siège sur le trône au plus haut des » cieux. » (P. 34.) Et pour prendre dans un autre milieu encore un exemple du même point de vue, M. Ch. Lagrange, astronome adjoint à l'Observatoire de Bruxelles dit dans l'ouvrage intitulé *le Christianisme et la méthode expérimentale*, Lausanne, A. Imer 1883 : « Dieu, dans sa bonté, nous a légué, *en l'écrivant lui-même*, l'histoire merveilleuse de ses dispensations. »

[1] Conf. helv. post.

lentes à une déclaration formelle à cet égard. C'est le point de vue encore de tel de nos cantiques, qui dit de la Parole de Dieu :

> Ta gloire, ô notre Dieu, brille dans ta Parole,
> Elle est pour tes enfants un trésor précieux,
> C'est la voix d'un ami qui soutient et console,
> C'est la lettre d'amour écrite dans les cieux.
> En la lisant, notre âme est toujours rafraîchie, etc.

Ces expressions : *la lettre d'amour*, et *en la lisant* montrent bien l'assimilation complète que fait l'auteur, Mme Exchaquet-Cuénod, de l'Ecriture et de la Parole de Dieu. Dans presque tous nos cultes du reste le pasteur ou l'ancien annonce qu'il va lire une portion de la Parole de Dieu, ou la sainte Parole de Dieu, telle qu'elle est contenue... au Psaume XCe, par exemple, et là-dessus lecture est faite non de paroles prononcées par Dieu ou de sa part, mais au contraire de paroles qui lui sont adressées ; ce Psaume est, en effet, une prière, attribuée à Moïse, demandant à plusieurs reprises à Dieu de faire cesser sa colère par laquelle nos jours sont consumés. On dira peut-être : c'est la Parole de Dieu en ce sens qu'en nous ayant fait parvenir des paroles qui lui sont adressées, il nous fait connaître quels sont les sentiments qui lui plaisent de la part de ses créatures. On ne pourra guère user de cette explication pour les paroles de vengeance de David sur son lit de mort ni pour celles qui paraissent déclarer qu'après la mort tout est mort, qui disent que « l'homme n'a aucun avantage sur l'animal » (Eccl. III, 19), qu'un même accident arrive à l'homme et à la bête et que les morts ne louent pas Dieu. (Ps. CXV, 17.) Et du reste on n'appelle pas dans le langage ordinaire paroles d'un homme celles qui lui sont adressées, quand même il les approuve.

Mais, laissant pour le moment l'emploi contestable de cette appellation, et posant le pied sur un terrain plus solide que celui de l'usage, recherchons ce que signifie le terme de Parole de Dieu dans l'Ecriture elle-même.

Dans l'Ancien Testament tout d'abord, ce mot y désigne parfois tout simplement l'*action de Dieu*. C'est la puissance créa-

trice par laquelle Dieu a tiré l'univers du néant (Gen. I, 3; Ps. XXXIII, 6, sq.; comp. Hébr. XI, 3) et qui continue à agir dans le monde.

> Oh ! que de l'Eternel la parole est féconde,
> L'univers fut jadis l'ouvrage de sa voix !
> Il dit... les éléments, le ciel, la terre et l'onde
> Du néant sortent à la fois

a fort bien dit Louis Racine. C'est la Parole de Dieu qui guérit (Ps. CVII, 20), qui fond la neige et la glace (Ps. CXLVII, 15, 18); elle désigne les forces de la nature, comme on dit de nos jours, lesquelles sont bien en effet des ordres, des commandements, des voix, des paroles de Dieu, pensée bien plus juste, plus profonde, plus véritablement scientifique au fond que celle du phénoménisme contemporain qui va bien jusqu'à statuer des lois, mais s'interdit de remonter jusqu'au législateur. Parole de Dieu est ainsi parfois synonyme de *pensée*, de *volonté de Dieu*. Joël (II, 11), dit que les sauterelles sont l'exécuteur de sa parole. Dieu nous parle, en effet, non seulement par la nature qui nous montre sa puissance et sa divinité éternelles (Rom. I, 20), mais dans les événements de l'histoire et les circonstances de nos vies individuelles, toujours pour ceux, il va sans dire, qui ont des oreilles pour entendre.

Souvent dans l'Ancien Testament, Parole de Dieu désigne telle *révélation particulière*, tel ordre à suivre, telle charge à remplir ; il s'agit de cas spéciaux où l'Eternel a manifesté sa volonté, fait connaître ses desseins ; ainsi en est-il de la parole que l'Eternel a prononcée contre Sennachérib (2 Rois XIX, 21), de la parole de l'Eternel qui était rare du temps de Samuel (1 Sam. III, 1), lequel demande à Dieu de confirmer la parole qu'il a prononcée touchant son serviteur (2 Sam. VII, 25). On demandait du temps de Jérémie (XXXVII, 17) s'il y avait quelque parole de par l'Eternel. C'est dans des occasions particulières que la Parole de Dieu lui fût adressée (Jér. VII, 1), de même qu'à Ezéchiel (I, 3), à Joël (I, 1), à Jonas (I, 1). La parole qu'Esaïe (II, 1) a vue touchant Juda et Jérusalem (IX, 7) est synonyme de la révélation que Dieu a donnée à Esaïe touchant Juda et Jérusalem. On peut rapprocher Jean-Baptiste

des prophètes de l'ancienne alliance quant au mode de révélation dont il fut honoré : « La Parole de Dieu, nous est-il dit, fut sur Jean, le fils de Zacharie, dans le désert. » (Luc III, 2.)

Mais très souvent aussi le terme de Parole de Dieu désigne dans l'Ancien Testament sa *révélation en général*, l'alliance de Dieu avec Israël. (Ex. XX, 1 ; Ps. CV, 8, 9,42 ; Agg. II, 5.) Le parallélisme de la poésie hébraïque montre que Parole de Dieu דְּבַר יְהוָה est fréquemment synonyme de loi, statuts, droits, commandements, ordonnances, témoignages. (Nomb. IV, 1, 2; Deut. XXX, 10-14; XXXII, 46, 47; Ps. CXIX, 9, 11, etc.; Ps. CXLVII, 19, 20.) Un seul exemple : au Psaume CXIX, 67 : « Avant d'avoir été humilié, je m'égarais ; mais à présent je garde ta Parole » et au verset 71 : « Il m'est bon d'avoir été humilié, afin que j'apprenne tes statuts. »

Dans le Nouveau Testament le terme qui nous occupe λόγος κυριοῦ, ῥῆμα θεοῦ (Rom. X, 17) désigne ordinairement l'Evangile, la vérité religieuse que Jésus, que les apôtres prêchaient ; dans les Evangiles elle est souvent appelée la parole du royaume. (Marc IV, 14 ; Jean XV, 3; Act. XI, 19; XII, 24, etc.; 1 Cor. I, 5; V, 19; 2 Cor. II, 10; IV, 2; Col. I, 5; Eph. VI, 17 : épée de l'Esprit.) Il nous est constamment parlé de l'entendre (Luc XVIII, 28; Act. XIII, 44), de l'annoncer (XIII, 7); il n'est jamais question de la lire, ce qui montre que dans l'Eglise primitive on ne désignait par la Parole de Dieu ni la collection à peu près achevée des livres de l'Ancien Testament, ni naturellement celle à peine commencée des livres du Nouveau.

Il serait bien superflu de montrer que la Parole de Dieu dans la parabole du semeur (Matt. XIII, 19-23), répandue dans le champ, ce ne sont pas des rouleaux des livres de Moïse et des prophètes, que la Parole de Dieu qui, semence incorruptible, réengendre, vit et demeure éternellement (1 Pier. I, 23), qui est vivante, efficace, plus tranchante qu'aucune épée à deux tranchants, qui pénètre jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit, qui juge des pensées et des intentions des cœurs, devant laquelle aucune créature n'est cachée (Hébr. IV, 12, 13), qu'on goûte avec les puissances du siècle à venir, que cette bonne parole, καλὸν θεοῦ ῥῆμα (Hébr. VI, 5), ce ne sont pas les écrits des

apôtres, mais bien la vérité divine, le saint message dont ils étaient porteurs.

Pour Israël le centre des révélations de Dieu était les paroles, דְּבָרִים, que Dieu fit entendre à son peuple sur le Sinaï par le moyen de Moïse. Ces paroles une fois écrites, comme Dieu lui-même en avait donné l'ordre à Moïse, étaient naturellement toujours les paroles de l'Eternel, et cette appellation semble avoir dû tout naturellement s'étendre aux autres documents des révélations de Dieu, à mesure qu'ils furent écrits. Quand il n'y eut plus de prophètes en Israël, que l'Eternel ne parla plus à son peuple par leur moyen, on dut s'attacher d'autant plus à leurs écrits, de même qu'on s'attacha aux écrits apostoliques et qu'on les réunit avec soin, une fois que leurs auteurs furent décédés, et il serait dans la nature des choses, semble-t-il, qu'on en fût venu à appeler Parole de Dieu les écrits où l'on puisait toujours plus exclusivement cette parole. On pourrait s'attendre *a priori* à trouver de bonne heure déjà les écrits sacrés désignés par ce terme. De fait voyons ce qui en est. Dans le Nouveau Testament, les écrits du Nouveau Testament sont naturellement rarement désignés : Luc appelle les évangiles ou essais d'évangiles, ou portions d'évangiles antérieures au sien des *récits* (διήγησις narration), des choses qui ont été reçues parmi nous, composés par beaucoup de personnes; il appelle son évangile un *traité* (comme la version de Lausanne traduit ici λόγος) sur toutes les choses que Jésus commença de faire et d'enseigner (Act. I, 1); Paul appelle ses lettres des *lettres* (Col. IV, 16, etc.); la seconde de Pierre (III, 15, 16) les désigne de la même façon, mais elle les appelle aussi des *Ecritures;* Jean appelle son Apocalypse un *livre*, βίβλος (XXII, 19; comparez aussi Jean XXI, 25). Ainsi : récits, si l'on admet que les deux premiers Evangiles furent connus de Luc, traité, lettres, Ecritures et livre, voilà les désignations qu'on trouve dans le Nouveau Testament des écrits qui le composent; jamais ils ne sont appelés la Parole de Dieu.

Les écrits de l'Ancien Testament sont désignés dans le Nouveau une fois par *la loi de Moïse, les prophètes et les Psaumes* (Luc XXIV, 44), puis par le *livre* du prophète Esaïe (Luc IV,

17), les *saintes lettres* (2 Tim. III, 15), les *Ecritures* (Luc XXIV 27, 32, 45 ; Math. XXII, 22, 29 ; Jean V, 39) l'*Ecriture*, Act. VIII, 32 ; 2 Tim. III, 16), les *Ecritures Saintes* (Rom. I, 2.)

S'il est incontestable que dans le Nouveau Testament le terme de Parole de Dieu ne désigne pas les Ecritures, il n'en est pas absolument de même de l'Ancien : on peut soutenir que quand les Psaumes, par exemple, louent la Parole de Dieu, il s'agit des livres de l'ancienne alliance qui étaient déjà écrits et tenus pour saints ! Il est certain qu'à prendre plusieurs passages isolément, ce peut être le cas : quand, par exemple, le psalmiste dit qu'il médite la Parole de Dieu durant les veilles de la nuit (Ps. CXIX, 148), je ne nie pas qu'on ne puisse entendre l'expression au sens formel de l'Ecriture, mais je n'ai pourtant pas su trouver de passages de l'Ancien Testament où ce sens s'impose nécessairement à notre conscience exégétique, comme c'est souvent le cas dans notre langage moderne, par exemple dans le cantique que j'ai cité, où des expressions comme : « *en la lisant* notre âme est toujours rafraîchie » nous obligent absolument à prendre le terme de Parole de Dieu dans le sens de la Sainte Ecriture ; en tout cas dans beaucoup de passages de l'Ancien Testament il ne peut être question de livres, et il me paraît que toujours le terme qui nous occupe peut être entendu au sens spirituel ; c'est le cas en particulier de ce psaume CXIX où l'expression de Parole de Dieu n'est pas employée moins de trente-sept fois.

Dans les Apocryphes, je ne crois pas qu'on trouve le terme de Parole de Dieu employé dans le sens des Saintes Ecritures ; il y désigne, comme dans les livres canoniques de l'Ancien Testament, l'action de Dieu. La sapience de Salomon (XVI, 22) dit par exemple à propos de la piqûre des serpents brûlants : « Ce n'a été ni herbe, ni emplâtre qui les a guéris, mais ta Parole, Seigneur, qui donne la santé à toutes choses, » et un peu plus loin (v. 26) : « Ce ne sont pas les fruits qui nourrissent l'homme, mais ta parole qui garde ceux qui croient en toi. » Le Siracide dit (I, 5) : « La parole du Dieu très haut est la source de la sagesse. » « Il fait que toutes choses ont une heureuse fin, et elles sont établies par sa Parole. » (XLII, 20.) Je

pense bien qu'on trouverait aussi dans les Apocryphes le terme de Parole de Dieu désignant ses commandements, ce que je n'ai pas vérifié, non plus que ce qui en est du sens de ce terme dans la littérature rabbinique. Je n'ai aucune souvenance que chez Josèphe on le rencontre dans celui des Saintes Ecritures.

Personne ne peut nier que la Parole de Dieu n'eût été adressée aux prophètes et aux apôtres et prêchée par eux avant qu'ils eussent rien écrit. De là déjà la distinction s'impose entre la Parole de Dieu et l'Ecriture. Chacun le reconnaît aisément quant au passé; mais quant au temps présent, pour nous qui ne pouvons plus entendre la voix des premiers organes de cette parole, l'Ecriture n'est-elle pas tout ce qui nous en reste? Il est certain que quand, après un temps d'éloignement de Dieu, de tiédeur ou de chute, ou dans un temps d'épreuve, une âme soupire après Dieu, c'est dans l'Ecriture essentiellement qu'elle va le chercher et qu'elle trouve et entend sa voix ou sa parole; c'est un fait d'expérience. Et celui-là même qui n'aurait jamais fait une telle expérience personnelle, si c'est un esprit attentif et sérieux, ne pourra autrement que d'être frappé de ce grand fait historique de l'influence énorme qu'a exercée l'Ecriture Sainte dans tous les siècles, influence toute différente et bien plus profonde que ne le fut jamais celle d'aucun autre livre ici-bas : un plus puissant que les plus grands génies y parle bien assurément. Mais y parle-t-il exclusivement? L'Ecriture ne contient-elle pas des éléments accessoires qui n'ont pas droit à être considérés comme parole de Dieu? C'est une autre question. Les auteurs des livres saints, prophètes et apôtres, — pour ne parler que d'eux, en laissant de côté les auteurs inconnus, — n'étaient infaillibles, comme le dit le rév. Row [1], ni dans la vie ordinaire, ni dans leur prédication. Paul et Barnabas ne purent s'entendre touchant Marc, et Paul nous apprend que de sérieuses erreurs doctrinales étaient propagées par la conduite inconséquente de Pierre. Rien ne nous garantit qu'une fois qu'ils prennent la plume, les écrivains

[1] *Christian Evidences viewed in relation to modern thought, eight Bampton lectures*, etc. — London, Ferd. Norgate, 1884.

sacrés deviennent par le fait même infaillibles : en tout cas les apôtres ne réclament pas pour leurs écrits cette infaillibilité, et bien souvent ils s'en réfèrent à la Parole prêchée verbalement.

M. L. Bonnet dans sa brochure *la Parole et la foi*, réponse à *la Critique et la foi* de M. Schérer, après avoir montré que la prédication des apôtres s'appelle habituellement dans les Actes et dans les épîtres la Parole de Dieu, s'écrie : « Et leur parole écrite ne serait plus la Parole de Dieu ! » L'argument, me semble-t-il, ne porte pas, ou bien il va trop loin, car enfin les prédicateurs actuels de l'Evangile sont les ministres de la Parole de Dieu, — et non ministres de l'Ecriture, remarquons-le : ici l'usage a bien raison, — ils prêchent la Parole de Dieu. Est-ce à dire que leurs lettres édifiantes, que leurs sermons écrits doivent être appelés la Parole de Dieu et leurs énoncés participer à l'autorité qu'on attribue à l'Ecriture sainte ? Assurément les écrits qui nous sont parvenus de Pierre ou de Paul contiennent la Parole de Dieu, sont conformes à cette Parole autant pour le moins que leurs prédications, mais leurs prédications n'étaient pas l'expression adéquate et absolue de cette parole : le trésor était contenu dans des vases de terre.

M. Auguste Meylan dans son livre *Canonicité et inspiration des Saintes Ecritures*, traite aussi la question qui nous occupe en ce moment (p. 192, sq.).

Après avoir reconnu que « les auteurs du système de l'inspiration-dictée sont partis de l'idée que l'Ecriture étant inspirée devait avoir tels et tels caractères, et qu'ils ont méconnu ou violenté bien des faits » (p. 146), « que là où les trois évangélistes diffèrent, nous ignorons quels sont les termes mêmes dont s'est servi le Seigneur » (p. 168), qu'il y a dans l'Ecriture un élément humain qui comprend « les passions, les erreurs et les préjugés » des écrivains sacrés (p. 172), que « la mémoire des auteurs sacrés n'était pas infaillible pour des choses sans importance » (p. 182), qu'on « trouve dans la Bible des morceaux qui renferment de belles pensées mélangées d'idées fausses et qui ne proviennent pas du Saint-Esprit, comme les entretiens de Job et de ses amis » (p. 193), après avoir « reconnu, à parler rigoureusement, la réalité de la distinction » entre la Parole de

Dieu et l'Ecriture (p. 193), M. Meylan estime néanmoins qu'il faut continuer à désigner ainsi l'Ecriture.

Nous avons vu qu'à parler rigoureusement, selon Quenstedt, *si accurate loqui velimus*, Dieu seul parle dans l'Ecriture; M. Meylan trouve au contraire qu'à parler rigoureusement il faut distinguer la Parole de Dieu et l'Ecriture, mais il n'en conclut pas moins comme Quenstedt, avouant ainsi qu'il ne parle pas rigoureusement, ce qui est toujours regrettable. Du reste, voici ses raisons (p. 194, 195) :

1° Toute l'Ecriture est divinement inspirée, en sorte que toutes les paroles qu'elle renferme... s'y trouvent par la volonté de Dieu. Cet argument n'a pas grande force pour qui a des idées moins strictes que M. Meylan, « relâchées », comme il dit (p. 193), sur l'inspiration des Ecritures, pour qui ne croit pas à une inspiration immédiate, spéciale, absolue et qualitative. Du reste, pour être rapportée par la volonté de Dieu, une parole n'est pas nécessairement pour cela parole de Dieu.

2° Sa seconde raison est que « la Bible doit être distinguée de tout autre livre par un titre. Or nul autre ne lui convient mieux que celui de *Parole de Dieu*, puisqu'il la désigne par son caractère essentiel et fondamental, qui est d'être une révélation divine ou une parole de Dieu adressée aux hommes. » A quoi nous répondons que la Bible n'est pas la révélation elle-même, mais le monument littéraire, ou le document de la révélation, puis qu'il ne manque pas d'autres noms pour désigner nos livres saints: Bible (traduction de Biblia, mot singulier féminin fabriqué par la basse latinité du pluriel neutre grec βίβλια, les livres), Ecriture Sainte, livres de l'ancienne et de la nouvelle alliance, selon le sous-titre de la traduction de Darby, testament, sans compter le terme de novum instrumentum par lequel le Nouveau Testament fut souvent désigné par les Pères.

Ce terme d'*instrument*, absolument abandonné par l'usage de l'Eglise et qui peut paraître au premier abord un peu singulier, s'applique au fond avec justesse au recueil de nos livres saints; c'est en effet l'instrument de notre connaissance de la révélation de Dieu, ou le moyen de la connaître, les documents, les titres, les pièces à l'appui de notre

foi[1]. Il ne présente pas le sens amphibologiq ue du mot de Testament qui permettait à un colporteur évangéliste que j'ai connu de commencer habituellement ses allocutions en disant : « Notre Seigneur Jésus-Christ est mort, mais il nous a laissé un testament que voici, etc. » (La Vulgate a rendu par testamentum qu'elle prenait dans le sens de testatio, lex, le terme de *Berith*, διαθήκη.)

Je ne crois pas non plus, avec M. Meylan, que les oracles de Dieu (τά λόγια τοῦ θεοῦ de Rom. III, 2 et Hébr. V, 12), désignent les écrits des prophètes.

3° La troisième raison de M. Meylan est que les prophètes, Jésus-Christ et les apôtres appellent l'Ecriture la Parole de Dieu. Or aucun des passages qu'il cite à ce sujet ne me paraît probant, la Parole de l'Eternel qui est droite, épurée, qui demeure éternellement, ne devant point nécessairement désigner les livres de Moïse et des prophètes. Ce que nous avons dit du Ps. CXIX s'applique ici.

On ne peut autrement que d'être frappé du caractère parfaitement humain de ce livre ou plutôt de ce recueil de livres si fréquemment appelés la Parole de Dieu ; il ressort de l'*individualité* de ses auteurs, qui se montre et dans la forme et dans le fond de leurs enseignements, dans le contenu de leur prédication, laquelle présente la vérité sous un angle, un point de vue particulier. Comme on sent palpiter l'homme chez saint Paul, par exemple ! Je ne m'étends pas sur cette vérité que la théologie biblique, discipline relativement moderne, a mise en si pleine lumière.

J'admets bien que cette individualité si marquée des auteurs bibliques n'est nullement une preuve que Dieu ne parle pas par leur moyen ; il peut fort bien avoir exprimé ses pensées en employant le langage de ses *amanuenses*, leur style, leur rhétorique, leur façon même de penser, en se servant de leur tournure d'esprit, on pourrait même peut-être aller jusqu'à dire de leurs étroitesses, auxquelles il se serait jusqu'à un un certain point accommodé.

[1] R. Rothe, *Zur Dogmatik*, p. 287 : « Die Bibel ist das vollkommen ausreichende Instrument zu einer schlechthin irrthumslosen Erkenntniss der göttlichen Offenbarung. »

Le *caractère circonstanciel* de la plupart des écrits bibliques, qui frappe aussi à première vue, ne démontrerait pas non plus, me semble-t-il, la non-inspiration de ces écrits, Dieu pouvant parfaitement avoir dicté à ses secrétaires ce que comportaient précisément les circonstances.

Le *caractère progressif* des enseignements bibliques pourrait offrir à cet égard une difficulté plus grande, mais elle porte sur l'idée de la révélation elle-même et pas seulement sur son expression littéraire : je fais allusion à des faits comme celui-ci : d'après le décalogue Dieu punit l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération ; d'après Ezéchiel XVIII, 20, le fils ne portera pas l'iniquité du père ; l'âme qui pèche est celle qui mourra, ce qui, en dépit du fait éternellement vrai de la solidarité humaine que rappelle le commandement, n'en constitue pas moins un progrès incontestable en individualisme et en justice. De même en est-il du précepte donné aux anciens de haïr ses ennemis, qu'abolit formellement Jésus-Christ en le remplaçant par son contraire. (Math. V, 43, 44.)

Le principe très vrai de l'*accommodation*, que nous mettons tous en pratique dans l'éducation de l'enfance, lève bien des difficultés, véritables pierres d'achoppement pour qui oublie le caractère pédagogique des révélations de Dieu ; mais toutes les difficultés ne sont pourtant pas enlevées par là. Si Dieu peut s'être accommodé aux faiblesses de ses instruments, il ne peut pourtant avoir épousé leurs erreurs positives, ni s'être contredit lui-même en disant à l'un de ses secrétaires une chose et le contraire à l'autre. Si Dieu a dit : Tu m'as *percé les oreilles* (Ps. XL, 3 : אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִי), il n'a pas dit : Tu m'as *formé un corps* (σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι : Hébr. X, 5). Si l'apaisement de la tempête sur le lac eut lieu avant la guérison du paralytique à Capernaüm selon Matthieu (VIII, 24-27 ; IX, 1-8), elle n'eut pas lieu après, comme le disent Marc (II, 1-12 ; IV, 35-41) et Luc (V, 17-26) ; VIII, 22-26. De même en est-il de l'ordre des tentations, du jour du dernier repas du Seigneur, de sa crucifixion, etc.

Ce n'est pas le Saint-Esprit qui s'est trompé en attribuant à

Jérémie la prophétie de *Zacharie* relative aux trente pièces d'argent, prix de la trahison de Judas. (Zach. XI, 13 ; Math. XXVII, 9.)

Si c'est l'Esprit de Dieu, comme je le crois fermement qui nous fait dire : « Soyez parfaits, comme votre Père qui est dans les cieux est parfait » (Math. V, 48), « tendez à la perfection » (2 Cor. XIII, 11), « à la parfaite stature de Christ » (Eph. IV, 13), « ne craignez rien de la part de ceux qui tuent le corps » (Math. X, 28), ce ne peut être lui qui nous dit : « Ne sois pas juste à l'excès et ne te montre pas trop sage! Pourquoi te détruirais-tu ? » (Eccl. VII, 16) précepte dont on ne peut assurément taxer la morale que de mondaine.

On me dira peut-être : Vous vous plaisez à faire ressortir les taches du soleil qui vous réchauffe et vous éclaire, les petits morceaux de charbon du pain qui vous nourrit, le soleil n'en demeure pas moins le soleil, le pain reste du pain. D'accord, à ceci près que le Soleil de justice, ce n'est pas l'Ecriture, et le pain de vie, le canon.

Il est dans l'Ecriture de véritables erreurs, des contradictions irréductibles que la comparaison de la Bible avec elle-même fait trouver d'autant plus nombreuses qu'on l'étudie mieux. Elles ruinent absolument, à notre avis, la théorie de l'inspiration absolue que nous combattons, mais ne diminuent et n'atteignent en aucune façon ce qui fait la valeur de la Bible. La droiture, le respect pour la vérité exigent qu'on reconnaisse l'existence de ces erreurs. Je sais bien qu'elles ont été fort exagérées par le partipris, l'irrévérence et l'incrédulité, mais d'autre part aussi le parti-pris n'a que trop souvent cherché à les lever par des faux-fuyants, des expédients qui violentent le sentiment du vrai et des explications manquant de bonne foi, lesquelles ont fait bien du mal.

Combien M. de Rougemont est à la fois plus dans la vérité, et plus sage et plus humble aussi, quand il dit dans son livre *Christ et ses témoins* : « Nous ne voulons pas, mentant à notre conscience, nier l'existence d'incorrections dans les récits historiques de la Bible ; nous en concluons, au contraire, qu'il a plu à Dieu de mettre certaines limites à l'inspiration des pro-

phètes, que le nier c'est se rebeller contre Dieu, lui imputer les préjugés de notre raison, et que le reconnaître c'est humilier sa raison devant le fait évident et devant la volonté de Dieu. »

On dit parfois, touchant les contradictions de l'Ecriture, qu'il ne sied pas à de pauvres pécheurs tels que nous d'en statuer dans les récits saints, que nous devons, vis-à-vis de ce qui nous semble erroné ou contradictoire, prendre la position modeste qui seule nous convient et nous dire que ces contradictions seront levées plus tard pour nous. Ce raisonnement je l'accepte parfaitement quand il s'agit d'antinomies comme par exemple celles que nous ne pouvons absolument pas lever entre la toute-puissance, la toute-science de Dieu et notre liberté morale, mais non quand il s'agit de questions rentrant dans le cadre des sciences exactes, par exemple de l'antériorité ou de la postériorité d'un fait, ou bien de chiffres différents, cas si fréquent dans les Chroniques et les Rois, dans Esdras et dans Néhémie. M. Meylan parle de la nécessité de « faire taire son sens charnel devant les déclarations apostoliques » (p. 211). Notre sens charnel, parfaitement, mais ce n'est pas de lui que proviennent toutes les difficultés qui nous arrêtent dans l'étude de l'Ecriture sainte : le bon sens, qui fait certainement partie de ces grâces excellentes, de ces dons parfaits, qui, selon Jacques, proviennent d'en haut, du Père des lumières, constate aussi plusieurs de ces difficultés. Est-ce mon sens charnel qui me fait reconnaître que Matthieu (II, 5) fait dire à Michée (V, 1) le contraire de ce qu'il dit, dans un détail d'assez peu d'importance, il est vrai? le prophète avait dit Bethléem *trop petite* pour... (צָעִיר לִהְיוֹת) et Matthieu lui fait dire qu'elle n'est *nullement* la plus petite (οὐδαμῶς ἐλαχίστη.) Un autre exemple : Il y a dans l'histoire des relations de David avec Saül deux récits en partie contradictoires, que l'auteur n'a pas réussi à fondre en un tout homogène, ou qu'il ne s'est peut-être guère inquiété d'harmoniser ; grâce au fait que la version des LXX présente plusieurs omissions dans cette histoire, nous pouvons reconstruire les deux narrations primitives ; celle des LXX, qui forme un tout complet, nous montre David, quand il offre de com-

battre Goliath, remplissant sa charge de héraut d'armes de Saül, et la reprenant naturellement après sa victoire. L'autre récit que nous obtenons en rapprochant les versets omis par les LXX [1], nous présente en David un jeune berger qui n'a jamais été à la cour ; envoyé par son père au camp, il n'y est certes pas traité par ses frères en favori du roi : Saül et Abner semblent ne l'avoir jamais vu ; il s'offre à combattre le Philistin, le met à mort, après quoi seulement il est retenu à la cour, où Jonathan s'éprend pour lui d'une ardente amitié. Assurément il faut nous défier de notre sens charnel, mais qu'a-t-il donc à faire dans la surprise du simple lecteur, tant soit peu attentif et intelligent, qui constate ces désaccords dans la susdite histoire ?

[1] XVI, 12-31 et XVI, 55 à XVII, 5. C'est le fait que ces omissions rapprochées les unes des autres forment un récit complet qui empêche de penser que les LXX auraient simplement retranché ce qui ne leur paraissait pas concorder avec le reste du récit : « Il n'est pas croyable, dit Robertson Smith (*The Old Testament in the jewish church*, p. 125), que si les traducteurs de la version des LXX s'étaient mis arbitrairement à couper une narration originale homogène, les versets qu'ils omettent auraient formé un tout, un récit distinct et suivi. Nous sommes donc forcés de conclure que le texte des LXX est complet en lui-même et que les additions dans le texte hébreu sont des fragments d'un autre récit, d'une version populaire et moins exacte de cette histoire. »

(*A suivre.*)

LA THÉOLOGIE DE MILTON

PAR

CHARLES BYSE [1]

Passons à un sujet que notre écrivain a traité bien plus largement encore (en 73 pages) et avec un amour tout particulier : le Fils de Dieu.

Tout en admettant l'existence personnelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit, Milton repousse le dogme de la *Trinité*, et son nom même. Ici, comme sur d'autres points, il rompt en visière à la tradition dominante, au nom de l'Ecriture sondée avec indépendance et sagacité.

Les théologiens enseignaient que le Père avait engendré le Fils de toute éternité. Milton est d'un autre avis. Sans doute, selon lui, le Logos a existé dès le commencement et a servi d'agent au Créateur pour la production de tout ce qui existe; mais cette préexistence du Fils à l'égard du monde lui paraît ne point entraîner son éternelle génération. Si certains textes semblent favoriser cette dernière croyance, il faut ici faire une distinction. D'après l'Ecriture, le Père a engendré le Fils dans deux sens : le sens littéral, qui n'a pas besoin d'explication, et le sens métaphorique, qui a rapport à l'exaltation du Christ. Cette exaltation comprend son onction comme prêtre ou médiateur, son office de roi et sa résurrection.

Quoi qu'il en soit de cette génération métaphorique, elle a eu lieu non en vertu d'une nécessité naturelle, mais par suite d'une volonté expresse, d'un décret divin, et par conséquent

[1] Voir pour la première partie la livraison de mai 1888.

dans les limites du temps. Car le décret doit avoir précédé son exécution, comme cela ressort de l'insertion du mot *aujourd'hui* dans le Psaume II commenté par Paul (Act. XIII, 32, 33. Comparez Rom. I, 4; Col. I, 18; Apoc. I, 5; Hébr. I, 5, passages où le Nouveau Testament identifie la glorification de Jésus avec une génération divine).

A cet égard, le Christ est le *propre* Fils, le Fils *unique* de Dieu, participant à la *substance* de son être. De là pourtant il ne s'ensuit pas qu'il soit de l'*essence* de son Père, ou *coessentiel* avec lui. Il est simplement le premier de tous ceux qui sont appelés « fils de Dieu, » étant le premier-né de la création et le seul médiateur entre Dieu et les hommes.

Mais passons au sens littéral. Dieu a positivement donné l'existence au Logos qui, à ce moment-là, ne la possédait point encore. Il ne l'a certainement pas engendré par nécessité. Autrement son Fils serait une déité égale à lui-même; ce qui est impossible, car l'existence indépendante est un attribut essentiel de la divinité. Il y aurait dans l'une des hypothèses repoussées par Milton (celle de l'éternité du Logos) deux dieux infinis, et dans l'autre (celle de son engendrement nécessaire) la *cause première* ou *efficiente* se transformerait en *effet* : deux conséquences qui répugnent au sens commun.

La génération littérale du Fils provient de la libre volonté de Dieu et elle est double. D'une part, le Père a « créé, engendré ou produit le Fils avant toutes choses, en le revêtant de la nature divine; » de l'autre, « lorsque les temps ont été accomplis, il l'a engendré miraculeusement dans sa nature humaine et l'a fait naître de la vierge Marie. »

D'après Hébr. I, 2, 3, « Dieu a communiqué à son Fils autant qu'il lui a plu de sa propre nature, de la substance divine elle-même. Seulement ne confondons pas la substance avec l'essence totale; sinon nous impliquerions que le Père a donné au Fils la chose, numériquement une, qu'il gardait en même temps pour lui-même. Ce serait une contradiction dans les termes, non un procédé de génération. » Voilà tout ce que l'Ecriture nous révèle sur ce mystérieux sujet. Si nous voulons à toute force en savoir davantage, nous tombons dans les

filets d'une vaine philosophie et nous enfonçons dans les ténèbres.

Ainsi, dans le sens absolu, il n'y a qu'un seul Dieu. C'est le Père qui est évidemment le Dieu véritable, l'Etre indépendant et suprême.

On allègue, il est vrai, deux passages pour soutenir l'idée étrange que trois personnes de même substance peuvent former ensemble l'unité de l'essence divine [1].

1° « Mon Père et moi sommes un. » (Jean X, 30.) — Mais, en parlant ainsi, Jésus ne prétend nullement s'égaler à Dieu ; il affirme, au contraire, de la façon la plus énergique, sa subordination (X, 29 ; XIV, 28). D'ailleurs, si la doctrine de l'indivisible Trinité était fondée à ses yeux, il ne ramènerait pas l'unité divine à deux personnes, passant sous silence le Saint-Esprit. Deux tiers ne suffisent point pour former le tout.

A prendre ces mots simplement, en accord avec leur contexte, il est question là non d'unité d'essence, mais d'unité de cœur, de parole et d'action. Le Christ se sent en communion intime et parfaite avec Celui dont il est l'envoyé.

2° Le second fondement sur lequel on appuie l'essentielle unité des trois personnes divines est le fameux passage des trois témoins dans le ciel. (1 Jean V, 7.) — Mais, sans nous arrêter aux arguments critiques qui le rendent fort suspect, ce passage ne prouve point que les trois témoins célestes soient essentiellement un, puisque les trois terrestres, auxquels le verset suivant les compare, ne le sont nullement. Il ne s'agit, ici non plus, que d'un accord dans le témoignage, comme Erasme et Bèze lui-même le reconnaissent à regret.

On en appelle, il est vrai, à la raison qui tire de nombreux passages bibliques le dogme de la Trinité, à supposer même qu'il ne soit pas expressément enseigné dans les deux textes ci-dessus, et qui de plus le légitime. — Mais, dit Milton, il faudrait que le langage de l'Ecriture fût bien plus catégorique et plus clair qu'il ne l'est pour établir une doctrine pareille, con-

[1] In the unity of this Godhead there be three persons of one substance, power and eternity, the Father, the Son, and the Holy Ghost. — First Article of the Church of England.

tre laquelle notre raison proteste hautement, qu'elle repousse comme « une notion absurde, impossible à recevoir par l'intelligence humaine. »

L'examen des nombreux passages qui parlent de la divinité du Sauveur montre que le Fils est un être personnellement distinct du Père, tenant tout de lui et occupant à son égard une position subordonnée. Ainsi le Christ attribue exclusivement à son Père l'omniscience, la domination suprême, la bonté parfaite et les autres qualités divines. Il a une intelligence et une volonté qui se sentent distinctes de celles de Dieu. « Or ceux dont l'intelligence et la volonté ne sont pas numériquement les mêmes ne peuvent posséder la même essence. » A l'égard des œuvres, c'est le Père qui produit tout dans le Fils, et qui le ressuscite des morts. Quant aux honneurs divins, Jésus adore le Père seul, et nous enseigne à suivre son exemple.

On objecte sans doute que le Fils est parfois appelé Dieu ou même Jéhova, et que les attributs de la déité lui sont souvent assignés.

Milton répond que le nom de Dieu est donné, par la volonté de Dieu lui-même, à des anges et à des hommes, même à une fausse divinité. Il explique, en outre, dans un sens de subordination les principaux textes qui semblent mettre le Fils au niveau du Père.

« La Parole était au commencement. » Il n'est pas dit : de toute éternité, mais au commencement. La Parole : elle était donc audible. Or il n'est pas plus possible d'entendre Dieu que de le voir. Donc le Logos n'est pas de la même essence que Dieu. Il était « avec Dieu, » et il est appelé « le Verbe de Dieu ; » donc Dieu et lui forment deux hypostases.

Quand Thomas s'écrie : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » il adresse la première de ces exclamations à Jésus qu'il reconnaît avec joie, la seconde à Dieu le Père qui venait de déclarer que le Christ était son Fils bien-aimé, en l'arrachant à la puissance de la mort.

De même, Hébr. I, 8 (Il dit au Fils : ton trône, ô Dieu, est d'éternité en éternité), c'est en sa qualité de roi que le Christ

reçoit ce titre de Dieu, appliqué aussi à Salomon, selon l'usage de l'Ecriture sainte.

Dans le désert, Jéhova, décidé à ne plus marcher lui-même au milieu de son peuple, envoie pour le conduire un ange, dans lequel il met son nom, et qui devient son représentant vis-à-vis d'Israël. En analogie parfaite avec ce précédent, Jésus professe avoir reçu du Père non seulement les noms de Dieu, mais tout ce qui appartient à son être particulier, savoir son individualité, son existence même, ses attributs, ses œuvres, ses honneurs divins : doctrine à laquelle les apôtres rendent aussi témoignage. C'est le Père, primitivement unique possesseur de l'immortalité, qui a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même. Les témoignages rendus à Jésus par l'Eternel, des expressions comme celles-ci : agneau de Dieu, image de Dieu, image du Dieu invisible, splendeur de sa gloire, image empreinte de sa personne, en forme de Dieu, Christ est à Dieu, la tête de Christ c'est Dieu, enfin le Symbole des Apôtres, tout cela nous ramène à la même conclusion : le Fils est inférieur au Père. Il a dès lors sa personnalité, son essence propre, bien qu'il soit pour les hommes la plus haute et la plus adéquate révélation de l'Être absolu.

Quant au Saint-Esprit, Milton raisonne d'une manière analogue, en commençant par cette judicieuse observation. « Sur la nature de l'Esprit saint, son origine et son mode d'existence, l'Ecriture est silencieuse ; elle nous avertit par là de n'être pas trop prompts à tirer des conclusions à ce sujet... Les termes *émanation* et *procession*, employés par les théologiens sur l'autorité de saint Jean (XV, 26), ne s'appliquent point à la nature du Saint-Esprit. Cette simple expression (l'Esprit de vérité *qui procède du Père*) est une base trop étroite et trop faible pour le plein établissement d'un si grand mystère. Ces mots indiquent bien plutôt la mission que la nature de l'Esprit. C'est dans le même sens qu'il est dit que le Fils *vient* ou *procède* du Père, et même que nous vivons de toute parole qui *procède* ou *sort* de la bouche de Dieu. Ainsi, puisqu'il n'est pas enseigné que l'Esprit ait été soit engendré soit créé, et puisqu'aucun autre mode d'existence ne lui est spécialement attribué dans les

Ecritures, nous devons prendre notre parti de laisser indéterminé un point sur lequel les auteurs sacrés ont gardé le silence avec une telle unanimité. »

Dans l'Ancien Testament le mot « Esprit » est employé en des sens très divers. Quelquefois il désigne Dieu le Père, quelquefois sa puissance, notamment le souffle divin ou l'influence vivifiante par laquelle toutes choses sont créées et entretenues. Cependant « l'Esprit de Dieu se mouvant sur les eaux » s'entend encore mieux du Fils, agent de son Père dans l'acte de la création. Il en est de même des passages similaires.

Parfois « l'Esprit » désigne un ange ; parfois le Christ, qui, suivant l'opinion commune, fut envoyé par le Père pour conduire les Israélites d'Egypte en Canaan. « Ils se révoltèrent et contristèrent son Saint-Esprit » (Esa. LXIII, 10), c'est-à-dire l'ange auquel Dieu avait transmis son propre nom, le Christ *qu'ils tentèrent* dans le désert. (Nomb. XXI, 5, etc., comp. à 1 Cor. X, 9.)

Ce terme indique encore l'impulsion ou la voix divine par laquelle les prophètes furent inspirés ; la lumière ou la vérité, ordinaire ou extraordinaire, par laquelle Dieu éclaira et dirigea son peuple. Assurément ni David ni aucun autre Hébreu de l'ancienne alliance ne crut à la personnalité de ce *bon et saint Esprit* qui habitait en eux, si ce n'est peut-être en le considérant comme un ange.

Plus spécialement, « l'Esprit » dénote la lumière divine qui devait être répandue sur le Messie promis. Il désigne enfin les dons spirituels conférés par Dieu à des individus. « Je prendrai de l'Esprit qui est sur toi, et je le mettrai sur eux. — L'Esprit d'Elie repose sur Elisée. »

« Indubitablement, dit Milton, tous ces passages et beaucoup d'autres, dans l'Ancien Testament, étaient compris de la vertu ou du pouvoir de Dieu le Père, vu que le Saint-Esprit n'était pas encore donné, ni même attendu par ceux-là mêmes qui prophétisaient son effusion pour les derniers temps. »

Dans l'Evangile également, le Saint-Esprit est tantôt le Père en personne, tantôt la puissance ou le *doigt* de Dieu, tantôt

une impulsion divine (lumière, voix ou parole), transmise d'en haut soit par le Verbe soit par quelque autre canal.

Dans d'autres passages enfin, l'Esprit désigne soit la personne même du Saint-Esprit, soit son symbole, soit son effusion et les dons qui l'accompagnent.

C'est le Saint-Esprit dans toute sa personnalité qui descend sur Jésus « sous une forme corporelle comme une colombe. » « Qu'on ne nous objecte pas qu'une colombe n'est pas une personne. Car une substance intelligente, sous quelque forme que ce soit, est une personne. Qu'on se rappelle, par exemple, les quatre animaux de la vision d'Ezéchiel. » En soufflant sur ses apôtres, Jésus leur donne un symbole et un gage certain du privilège qui leur était promis. La personnalité de l'Esprit ressort des textes où il est associé au Père et au Fils, où il est présenté comme un témoin, un auxiliaire ou un intercesseur, où il est parlé de le contrister, et où le neutre *pneuma* est suivi du pronom relatif masculin : « Vous avez été scellés de l'Esprit saint de la promesse, lequel (être) — en anglais *who*, selon Whitby et Macknight — constitue les arrhes de notre héritage [1]. » Τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, ὅς ἐστιν ἀρραβών.

Je dois ajouter que ce pronon masculin ὅς, qui serait décisif en faveur de la personnalité du Saint-Esprit, a été repoussé et remplacé, en 1886, par le neutre ὅ dans le *Resultant Greek Testament* de Weymouth, ouvrage qui reproduit le texte sur lequel la majorité des éditeurs modernes sont d'accord. Il est vrai que le *Novum Testamentum graece* de Gebhardt, publié deux ans plus tôt, et s'appuyant sur les résultats critiques auxquels sont arrivés Tischendorf, Trégelle et Westcott, ce dernier en collaboration avec Hort, maintient au contraire le pronom masculin et donne ainsi raison au choix de Milton.

Cependant, si notre théologien se range à l'opinion reçue en reconnaissant que l'Esprit saint a un caractère personnel, il se sépare de nouveau de l'orthodoxie par la place qu'il attribue à cet Esprit. Se fondant sur les nombreuses déclarations qui le présentent comme étant promis, envoyé et communiqué, donné même à titre d'arrhes ou de prémices ; comme ne parlant ja-

[1] Eph. I, 13, 14.

mais par lui-même, mais comme toujours employé à servir et à obéir, il en conclut son évidente infériorité à l'égard du Père et du Fils.

Mais il reste encore à savoir si nous sommes obligés de croire que l'Esprit saint soit Dieu, quand l'Ecriture ne le dit pas, même dans les passages où sa mission est pleinement développée. « Il nous semble excessivement déraisonnable, pour ne pas dire dangereux, — fait observer Milton, — que sur une question si abstruse on exige des chrétiens de recevoir une doctrine, présentée par ses avocats comme étant d'une importance capitale et d'une incontestable certitude, quand on ne peut l'appuyer sur les témoignages les plus clairs de l'Ecriture; et qu'un point reconnu contraire à la raison humaine soit cependant regardé comme capable d'être démontré par la raison seule ou plutôt par des raisonnements douteux et pleins d'obscurité. »

On est dans l'usage de soutenir la divinité du Saint-Esprit en rappelant les passages où le nom de Dieu semble lui être donné, et ceux qui lui attribuent, toujours selon l'interprétation commune, l'omniscience, l'omniprésence, les œuvres divines ou les honneurs divins. Ces passages, Milton ne les trouve pas convaincants. Il remarque, par exemple, que l'expression « l'Esprit de Dieu » montre déjà que l'Esprit n'est pas Dieu. En effet, Dieu étant unité, ce qui est de lui, ou lui appartient, n'est pas lui. Quant à la conception miraculeuse, dont le Saint-Esprit est indiqué comme l'auteur, elle doit être comprise comme les nombreux passages de l'Ancien Testament où l'Esprit désigne soit Dieu le Père, soit son pouvoir souverain. Aussi bien Joseph et Marie n'avaient-ils à cette époque aucune idée de ce qu'on a plus tard entendu par le Saint-Esprit; car jusqu'à notre époque ni la personnalité ni la divinité de cet Esprit n'ont été reconnues par les Juifs. « En conséquence, dans les passages cités, πνεῦμα ἅγιον est sans l'article accoutumé. Et si ce point ne paraît pas décisif, les paroles de l'ange, dans saint Luc, sont plus positives encore : « Le Saint-Esprit viendra sur toi, et le pouvoir du Très-Haut te couvrira » de son ombre, c'est pourquoi l'être saint qui naîtra de toi sera

appelé le Fils de Dieu, » c'est-à-dire du Père. A moins que nous ne supposions qu'il y a deux pères : un père du Fils de Dieu et un père du Fils de l'homme. » Dans la formule du baptême, il n'y a pas un mot qui détermine la divinité, l'unité ou l'égalité des trois personnes.

C'est à tort qu'on prétend appuyer sur la Bible l'invocation du Saint-Esprit. Enfin quant au passage des trois témoins dans le ciel, il ne prouve pas plus l'unité d'essence avec Dieu pour l'Esprit que pour le Fils. Le genre d'unité dont il est question ressort du verset suivant, où sont mentionnés *l'esprit, l'eau et le sang* qui *rendent témoignage à une seule chose.* Bèze lui-même, cet ardent défenseur de la Trinité, explique les mots *sont un* par celui-ci : *s'accordent.* Quant à l'objet de leur témoignage, il ressort des versets 5 et 6 : « Celui qui triomphe du monde est celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu, savoir le Christ, » l'Oint. Or cet Oint n'est pas identiqne ni égal à celui qui lui a donné l'onction. Ainsi ce témoignage même contredit l'unité essentielle des trois témoins, qu'on prétend déduire de ce texte.

« Je demanderai encore, ajoute notre auteur, s'il y a un Esprit qui témoigne au ciel et un autre qui témoigne sur terre, ou si tous deux forment un seul et même Esprit. Si c'est le même, il est étonnant que nous ne rencontrions nulle part la mention de son témoignage dans le ciel, bien que son témoignage ait été très clairement manifesté sur la terre, c'est-à-dire dans nos cœurs. Christ affirme positivement qu'il y en a deux qui lui rendent témoignage : son Père et lui-même (Jean VIII, 16, 19). Comment le témoignage de l'Esprit viendrait-il s'adjoindre à deux autres témoignages parfaitement compétents rendus à la même chose ? — D'autre part, s'il existe un second Esprit, nous avons ici une doctrine nouvelle et inouïe. Il y a, en outre, d'autres circonstances qui rendent ce passage suspect : et c'est néanmoins sur l'autorité presque exclusive de ce texte qu'on a adopté hâtivement tout le dogme de la Trinité. »

En résumé, Milton paraît considérer le Saint-Esprit comme une sorte d'ange [1] exceptionnel, dont le mandat consiste à

[1] Il n'emploie pas lui-même ce terme.

sanctifier les élus, ou à couronner l'œuvre de la rédemption. Il ressort, selon lui, de l'enseignement biblique que l'Esprit saint, étant un ministre de Dieu et dès lors une créature, a été créé ou produit de la substance de Dieu, non par une nécessité naturelle, mais par la libre volonté de l'agent, probablement longtemps avant que les fondations du monde fussent posées, mais plus tard que le Fils et de manière à demeurer fort inférieur à lui. Tous deux, en effet, procèdent du Père, mais l'un est la splendeur de la gloire de Dieu et l'image empreinte de sa personne, ce qui n'est jamais dit de l'autre.

Je ne m'arrête pas à rechercher, dans ce chapitre, les sophismes qui me paraissent s'allier à d'importants éléments de vérité. L'essentiel ici, c'est le zèle que Milton déploie pour ramener à son monothéisme primitif une religion que la scolastique avait transformée en un trithéisme plus anormal que celui des Indous.

Les opinions de notre écrivain sur le mariage méritent d'être relevées. Le mariage, selon lui, est bon, et voulu de Dieu, qui l'a institué, sinon commandé, lors de la création, le faisant consister dans l'amour, l'assistance, les consolations et les soins mutuels de l'homme et de la femme, certains droits supérieurs étant réservés au mari. Milton avait en effet, à un haut degré, un sentiment dont nous sommes en train de nous corriger : il croyait à une grande inégalité de nature entre les deux sexes, et faisait fortement pencher la balance en faveur du roi de la création, auquel il accordait un « pouvoir despotique » sur sa compagne.

Il ne bornait pas, selon l'opinion reçue, le mariage légitime à l'union d'un homme *avec une seule femme*, de peur d'accuser par là de fornication ou d'adultère habituels Abraham et d'autres piliers de la foi qui avaient plus d'une femme en même temps, et d'exclure du sanctuaire de Dieu, comme bâtards, ceux pour lesquels il était fait, savoir toute la descendance d'Israël.

S'il est dit que l'homme s'attachera à sa femme, et que tous deux seront une seule chair, cela n'implique pas la défense d'avoir plusieurs femmes à la fois. On pouvait parfaitement dire d'Abraham, à l'égard de Sara et d'Agar respectivement,

que les deux étaient une même chair. Il s'agit sans doute d'une relation entre deux individus, mais cette relation peut se multiplier comme celle de père et de fils.

D'après la Bible, le mariage ne doit être conclu qu'entre personnes ayant le même sentiment en matière religieuse. C'est une alliance de la nature la plus intime, et qu'on ne doit assurément pas rompre sans de graves motifs, mais qui pourtant n'est pas indissoluble. Dans certains cas, il vaut mieux divorcer que de porter un joug devenu trop lourd. « Dieu lui-même a consacré le divorce par des lois équitables et humaines; et il en a étendu le bienfait à ceux qui devaient en abuser à cause de la dureté de leur cœur, aimant mieux supporter l'endurcissement des méchants que de se refuser à soulager la souffrance des justes, ou de laisser pervertir une institution qui, destinée à être une bénédiction divine, menaçait de devenir la plus cruelle des calamités.

» Dans le paradis terrestre, pour l'homme dans l'état d'innocence, le mariage était assurément indissoluble ; mais après la chute Dieu permit le divorce, en rapport avec les circonstances nouvelles où l'humanité se trouvait, dans le but de mettre l'innocent à l'abri des perpétuelles injures du méchant. Cette permission forme une partie de la loi de la nature et de celle de Moïse, et elle n'a pas été désavouée par le Christ. »

Le divorce est rendu légitime non seulement par l'adultère d'un des conjoints, mais encore par tout ce qui trouble d'une façon profonde la paix et le bonheur du foyer. Car le but principal du mariage n'est pas le lit nuptial ou la procréation des enfants, mais l'assistance mutuelle et l'amour conjugal ; cela ressort des paroles de l'institution de ce rite dans la Genèse.

Au surplus les paroles du Sauveur qu'on cite pour montrer que l'adultère seul légitime le divorce, ces paroles, loin de confirmer la loi mosaïque, l'abrogent. Cette loi, en effet, ne demandait pas que la femme adultère fût renvoyée, mais qu'elle fût jugée et punie de mort.

On sait que ce sujet du divorce avait pour Milton, malheureux avec sa première femme, Mary Powell, un intérêt particulier et poignant. Est-il nécessaire d'ajouter que, d'une pureté

de mœurs exemplaire dès sa jeunesse, il n'eut pas même la tentation de se prévaloir de sa théorie sur la légitimité de la bigamie et de la polygamie ? Une pareille largeur de vues, ouvertement professée, ne serait cependant pas sans péril pour les masses.

Pour passer à un autre sujet, les saintes Ecritures sont traitées par Milton dans l'esprit du protestantisme de son époque, mais pourtant avec plus de largeur. En vertu soit de leur simplicité, soit de l'illumination divine, elles sont claires et suffisantes dans toutes les choses indispensables au salut, et propres à l'instruction des plus ignorants, à la condition d'une lecture attentive et constante. Il se plaint qu'en contradiction avec ce principe les ministres protestants obscurcissent les plus importantes vérités de la religion par des commentaires métaphysiques et scolastiques, sous prétexte que ces explications sont nécessaires. Il trouve fâcheux que par ces termes techniques, ces subtilités et ces notions abstruses on rende le christianisme difficile à comprendre et rebutant pour les simples.

Selon lui, « aucun texte de l'Ecriture n'a plus d'une signification. Dans l'Ancien Testament toutefois, cette signification peut être en même temps historique et typique, comme dans Osée XI, 1, comparé à Mat. II, 5 (j'ai appelé mon fils hors d'Egypte). Cette parole peut s'entendre dans deux sens, comme s'appliquant en partie au peuple d'Israël, en partie à Jésus enfant. »

« Tout croyant a le droit d'interpréter les Ecritures pour son usage, vu qu'il a l'Esprit pour guide et qu'il possède en lui-même la pensée de Christ. » Il y a plus : les explications données par les docteurs ou par l'Eglise n'ont d'utilité pour lui qu'autant qu'elles sont ratifiées par sa propre conscience.

Lorsque les chrétiens diffèrent sur le sens à donner à telle série de passages, il est de leur devoir de tolérer dans un esprit fraternel ces divergences, jusqu'à ce que Dieu ait révélé à tous la vérité.

Entre croyants, « la Bible doit être l'unique arbitre des controverses ; ou plutôt chacun est appelé à décider pour son pro-

pre compte à l'aide de l'Ecriture, sous la direction de l'Esprit de Dieu. »

L'Eglise visible, de quelque façon qu'on la définisse, n'a pas le droit de se poser en autorité souveraine pour l'interprétation des Ecritures. Elle doit être sans doute, bien qu'elle ne le soit pas toujours, *la colonne et l'appui de la vérité* (1 Tim. III, 15); il n'en résulte pas qu'elle en soit la norme et le juge. Au contraire, c'est l'Ecriture reçue de la main de Paul qui doit enseigner à Timothée *comment il faut se conduire dans l'Eglise* ou *la maison de Dieu*. En outre, les écrits des prophètes et des apôtres sont appelés *le fondement* de l'Eglise. Elle ne peut évidemment pas être la règle ou l'arbitre de ces Ecritures sur lesquelles elle est fondée.

Milton est pénétré du sentiment que l'Esprit qui a « dicté » les Ecritures saintes est encore vivant pour illuminer les chrétiens par le moyen de la foi et de l'amour.

« Dans la dispensation évangélique, nous possédons, pour ainsi dire, une double Bible : l'une externe, qui est la parole écrite ; l'autre interne, qui est le Saint-Esprit, écrite dans le cœur des fidèles, selon la promesse divine et avec l'intention qu'elle ne soit jamais négligée. Cette révélation intérieure est notre suprême autorité. Bien que la Bible ait un rôle des plus importants et, dans la plupart des cas, antérieur au point de vue chronologique, pour nous amener à la foi, la parole interne, privilège du vrai croyant, lui est cependant supérieure. En effet, la Bible, surtout le Nouveau Testament, a été soumis à diverses causes de détérioration, et de fait il a été corrompu par la mauvaise foi, la négligence, etc. Preuve en soit Mat. XXVII, 9, où presque tous les manuscrits attribuent à Jérémie une parole de Zacharie. Des exemples de corruptions pareilles se rencontrent presque à chaque page d'Erasme, de Bèze et des autres éditeurs du Nouveau Testament.

« Il est difficile de conjecturer quel a été le but de la Providence divine en confiant les livres sacrés de la nouvelle alliance à des gardiens aussi variables et aussi peu sûrs, si ce n'est qu'elle a voulu peut-être nous enseigner, par cette circonstance même, que l'Esprit qui nous est donné est un guide plus cer-

tain que l'Ecriture, et que par conséquent notre devoir est de le suivre. »

Par cette hardie assertion, Milton, d'accord avec les quakers, contredit quelque peu un principe généralement incontesté dans le protestantisme, et notamment exprimé en ces mots dans un document de l'Eglise anglicane [1] : « Illi non sunt audiendi qui sacras literas tantum infirmis datas esse perhibent, et Spiritum perpectuo jactant, a quo sibi quæ praedicant suggeri asserunt, quamquam cum sacris literis apertissime pugnant. » On le comprend, cependant, Milton ne songeait point à mettre l'Esprit saint en contradiction avec l'Ecriture : il réclamait simplement que dans l'interprétation et l'application des textes bibliques on recourût à cet Esprit en dernière instance. Méthode dont la légitimité sera reconnue par toute la théologie moderne.

La manière dont se développe notre confiance dans les Ecritures est décrite fort judicieusement en ces termes : « Nous commençons par une foi générale en leur authenticité, foi qui s'appuie soit sur le témoignage de l'Eglise visible, soit sur celui des manuscrits existants ; ensuite, par un procès inverse, l'autorité de l'Eglise elle-même et des différents livres contenus dans les manuscrits se trouve confirmée par la preuve interne qu'implique la teneur uniforme de l'Ecriture dans son ensemble ; enfin la vérité du volume entier est établie par la persuasion intérieure de l'Esprit agissant dans le cœur des chrétiens individuels. Ainsi la foi des Samaritains en Christ, bien que fondée à l'origine sur la parole de la femme, dut son établissement permanent moins à son témoignage qu'à la présence et aux discours de Jésus lui-même (Jean IV, 42). On le voit, sur l'autorité de l'Ecriture elle-même, tout doit être remis en définitive à l'Esprit et à la parole non écrite. »

Il en résulte que, lorsque les Eglises ou les magistrats empiètent sur le terrain de la conscience, lorsqu'ils exigent l'obéissance en matière de religion à des chrétiens arrivés à des convictions opposées, ils font passer sous le joug non des hommes,

[1] Clause des 42 articles votés à Londres par la convocation en 1552 ; elle fut omise lors de la revision faite dix ans plus tard.

mais l'Esprit saint. « Assurément, si les apôtres eux-mêmes, assemblés en un concile gouverné par l'inspiration du Saint-Esprit, ont décidé que la loi mosaïque, divinement instituée, était un joug dont les croyants devaient être délivrés (Act. XV, 10, 19, 28, *Pourquoi tentez-vous Dieu ?*), combien moins les Eglises modernes, qui ne sauraient prétendre à posséder au même degré la présence du Saint-Esprit, et moins encore les magistrats sont-ils autorisés à imposer aux chrétiens un credo qui ne se trouve nulle part dans l'Ecriture, ou qui en a été simplement inféré par des raisonnements humains, incapables de produire une solide conviction. »

« Il nous est expressément défendu d'avoir nul égard pour les traditions humaines, qu'elles soient écrites ou orales. » L'antiquité elle-même ne doit pas nous inspirer une confiance implicite. Il faut, selon le conseil de Jérémie, *nous informer des sentiers anciens*, mais dans le dessein de trouver et de suivre *le bon chemin*.

Les vues de Milton sur l'Eglise, remarquablement larges, égalitaires, pratiques et spirituelles, mériteraient de nous arrêter, mais, de peur de trop allonger cet article, je les laisserai de côté pour aujourd'hui, ainsi que tout le second livre, qui traite du *service de Dieu*, c'est-à-dire du culte proprement dit et de la morale.

Un mot seulement avant d'en finir avec la dogmatique. Milton est très sobre sur l'eschatologie, grand mot que d'ailleurs il ne prononce pas. Quant au sort des méchants, après avoir paru pencher vers l'idée de leur destruction dans plusieurs passages du *Paradis perdu*, il se prononce ici pour la souffrance sans terme, d'un ton cependant qui n'indique pas une certitude absolue.

« La seconde mort, dit-il, ou la punition des damnés, semble consister en partie dans la perte du souverain bien, à savoir de la faveur et de la protection de Dieu, et de la béatifique vision de sa présence, ce qu'on nomme communément la peine du dam (*pœna damni*) ; en partie dans l'éternel tourment, qui est appelé la *peine du sens* (*pœna sensus*). »

« L'intensité et la durée de ces châtiments sont diversement

indiquées. » Le lieu de la punition est l'enfer. Cet enfer, qu'en vertu d'une confusion excusable à cette époque Milton voit dans le Hadès aussi bien que dans Tophet et la Géhenne, lui paraît situé non pas, selon l'opinion courante d'alors, dans les entrailles de la terre, mais au delà des limites de notre univers. S'il fallait admettre que l'enfer fût placé au centre de notre planète, il en résulterait que, lors de la conflagration générale par laquelle elle doit périr, il serait détruit avec tout le reste : « consommation plus désirable que probable pour les âmes en perdition. »

En résumé, cet exposé de la théologie de Jean Milton, tout fragmentaire et dépourvu de proportions qu'il a dû être, suffira peut-être pour convaincre mes lecteurs que le chantre inspiré du *Paradis perdu* était en même temps un esprit profondément philosophique, un exégète distingué, un dogmaticien érudit et rigoureux, un théologien laïque de haut vol et de généreuse inspiration, bien supérieur aux représentants attitrés des diverses Eglises qui se partageaient l'Angleterre, pour ne pas dire aux pasteurs et aux professeurs de toute la chrétienté du dix-septième siècle. Dépassé certainement sur bien des points aujourd'hui, ce grand champion de la liberté nous devance encore sur d'autres. Cet individualiste conséquent a certaines choses à nous apprendre. A mon avis, ce ne serait pas perdre notre temps que de refaire notre théologie systématique en lisant attentivement la *Doctrina christiana* de ce noble penseur.

LA VÉRITÉ DE LA RELIGION CHRÉTIENNE

UN COURS

DE M. LE PROFESSEUR W. HERRMANN

PAR

THÉODORE RIVIER [1]

---

§ 9. Nos relations avec Dieu.

Par sa vie et ses enseignements, Jésus a révélé aux hommes l'essence du bien moral ; il leur a découvert le but nécessaire que l'obligation propose à l'activité de chacun de nous. Mais ce fait ne constitue point le caractère bienfaisant du christianisme. Tout le contenu de l'évangile n'est pas dans le précepte de l'amour du prochain. Si c'était le cas, le message du Christ ne serait point une source de bénédictions. Il aurait au contraire chargé la conscience humaine d'un nouveau fardeau ; il aurait ajouté la détresse morale à toutes nos misères. Nous indiquer le chemin de la vie éternelle n'est point nous apporter la paix et la joie, car chaque tentative pour suivre la voie du bien nous montre notre impuissance morale. Pour pouvoir aimer son prochain comme lui-même, il ne suffit point à l'homme d'être capable de se développer ; il doit devenir un être nouveau. « Si un homme ne naît de nouveau, disait Jésus, il ne peut voir le royaume de Dieu [2]. » Pour être un message de

[1] Voir la livraison de mai, page 225.

[2] Jean III, 3.

joie, l'Evangile doit donner à l'homme les moyens de devenir un être nouveau.

Mais l'idée d'une nouvelle naissance est aussi inconcevable pour l'homme naturel qu'elle l'était pour Nicodème. Pour en comprendre l'origine et la signification, il faut être déjà fermement convaincu de la vérité du christianisme. On ne montre donc point à l'incroyant comment l'homme parvient à la vie éternelle, en lui exposant la doctrine évangélique de la nouvelle naissance. Nous devons suivre une autre voie.

Nous avons vu qu'une vie consacrée au service du bien, pénétrée d'une charité parfaite, posséderait l'éternité. Le Nouveau Testament contient cette même pensée : « Celui qui fait la volonté de Dieu, dit la Ire épître de Jean, demeure éternellement[1]. » Cependant nos résolutions sont impuissantes à nous faire accomplir le bien, et, quand même nous croirions notre volonté propre capable d'une pareille œuvre, le milieu dans lequel nous sommes opposerait à nos efforts des obstacles insurmontables. La vie éternelle est impossible à l'homme aussi longtemps qu'il n'est en relation qu'avec d'autres hommes et qu'avec la nature. Ces relations, en effet, le mettent à tout moment en présence d'êtres profondément malheureux et mécontents. Ces êtres ne vivent d'aucune vie digne de ce nom ; ils ne connaissent point de paix intérieure. Ils s'efforcent d'agrandir le domaine de leur activité, d'assurer et d'augmenter leurs moyens d'existence. Pour y parvenir, il leur faut supplanter leurs semblables, les envisager comme des instruments à utiliser dans la poursuite de leurs buts particuliers. Dans l'existence naturelle l'individu est nécessairement égoïste. Il l'est même au sein des relations humaines les plus intimes. L'enfant voudrait-il révéler à ses parents toutes les pensées qui lui viennent à leur égard ? Les rapports de l'amitié la plus étroite, ceux du mariage ou de la famille, sont-ils dominés par une bienveillance qui ne se démente jamais ? Non ; nous connaissons tous les tourments de l'égoïsme. Toute conscience frémit à l'idée que le monde de ses sentiments intimes pourrait un jour être dévoilé, et les secrètes pensées des cœurs éclairées d'une

[1] 1 Jean, II, 17.

lumière impitoyable. Mais comment leur imposer silence? Aussi longtemps que nous n'aurons de relations qu'avec nos semblables, nous sentirons en eux les impulsions inassouvies de l'égoïsme. Nous nous protégerons, par conséquent, contre leurs attaques possibles, et nous chercherons à nous servir d'eux dans la poursuite de nos desseins. Il ne peut en être autrement; à moins que nous soyons transportés dans une atmosphère différente de celle des relations purement spécifiques et naturelles.

Il n'y a pour les hommes qu'un seul salut. Pour avoir part à la vie éternelle il leur faudrait entrer en contact avec un être parfaitement satisfait, et dont l'état intérieur fût celui d'une paix parfaite. C'est là seulement ce qui les délivrerait de la vie d'égoïsme dans laquelle ils se consument; c'est à cette seule condition que nous pourrions être rendus capables d'accomplir le bien. La personnalité d'un être bienheureux n'éveillerait point en nous des sentiments ennemis. Nous connaîtrions au contraire auprès de lui des impulsions nouvelles. Un être dont tous les besoins seraient satisfaits ne serait point soumis aux tourments de l'égoïsme. Son dessein ne pouvant être d'attrister notre vie, nous sentirions que redouter ses attaques est inutile. Sa paix intérieure le rendant absolument indépendant de tous et de toutes choses, nous comprendrions l'impossibilité de le faire servir à l'accomplissement de nos buts particuliers. Si nous étions en rapport avec lui, nous pourrions nous abandonner à lui avec une pleine confiance, avec un entier repos; car nous n'aurions pas à craindre qu'il nous disputât nos moyens d'existence et nous ne saurions nourrir à son égard des desseins égoïstes. De pareils sentiments de paix et de confiance sont absolument inconnus à l'homme naturel, dans la lutte pour l'existence qu'il soutient en ce monde contre ses semblables et contre la nature. Seul le tout jeune enfant éprouve peut-être quelque chose d'approchant à l'égard de sa mère. Mais ce sentiment de confiance est l'élément constitutif de l'amour véritable. Se confier pleinement en quelqu'un est bien certainement trouver sa joie dans la vie personnelle d'autrui. Or c'est là, nous l'avons vu, le bien même, l'obéissance

à la loi morale. L'accomplissement du bien nous serait donc possible si nous étions en rapport avec un être bienheureux. L'amour, qu'exige de nous la loi morale, résulterait nécessairement au dedans de nous de notre communion avec sa personne.

Cet être bienheureux existe-t-il, et pouvons-nous entrer en relation avec lui ? — Oui, répondent les chrétiens; il est notre Dieu et nous le connaissons. Il jouit d'une paix absolue, car personne ne lui dispute sa vie. Il crée toutes choses et les met à son service. Il possède la félicité parfaite, car il est tout-puissant. Ce Dieu est entré en rapport avec nous; nous avons en lui une confiance infinie et pouvons nous abandonner entièrement à sa bonté. C'est le sentiment de notre communion avec lui qui fait de nous des hommes nouveaux. La paix qu'il nous procure nous affranchit moralement et nous rend capables d'aimer notre prochain. C'est dans ce sentiment d'entière confiance en notre Dieu que nous accomplissons le bien et trouvons, avec les commencements de notre félicité, ceux de notre vie éternelle.

Toutes les communautés chrétiennes proclament que la vie éternelle ne saurait être donnée à l'homme naturel. Elle ne peut point être, pour ainsi dire, ajoutée à ses facultés natives. Elle n'a sa source que dans l'être intime du régénéré. Pour être sauvé l'homme doit devenir un être nouveau. Ce fait est d'ailleurs reconnu par tout homme moralement sérieux. Quiconque écoute la loi morale, quiconque en comprend les droits, sait que l'accomplissement du bien est la condition indispensable du bonheur. Il lui suffit d'autre part, pour se convaincre de sa propre impuissance, d'observer sérieusement la tâche morale qui lui est imposée, et de jeter un regard sur la nature, dont il fait partie et dans laquelle il est nécessairement égoïste. Tout homme sincère se dit qu'un Dieu pourrait seul le sauver, car il en est lui-même incapable et la nature ne le peut pas davantage. Mais comment l'homme peut-il être l'objet d'un pareil salut ?

A cette question les communautés chrétiennes ont donné deux réponses principales. La première est celle de l'Eglise

romaine. Les sacrements, dit-elle, possèdent une vertu miraculeuse et divine. Cette vertu transforme dans son être intime l'individu qui se soumet à leur action ; elle produit en lui l'amour et détruit les impulsions de l'égoïsme.

La seconde réponse est celle que donnent en général les Eglises protestantes. L'homme, disent-elles, est sauvé lorsqu'il accepte avec foi un certain nombre de vérités salutaires et qu'il se confie en elles. Cette foi produit en lui l'amour, l'accomplissement de la loi.

Ces deux réponses ont procuré la paix à bien des générations chrétiennes. Cependant, on est en droit de l'affirmer, l'Eglise ne peut s'en déclarer plus longtemps satisfaite. La question du salut est pour nous une question vitale ; elle doit donc recevoir une réponse qui soit en état de nous convaincre. Or cela fait précisément défaut aux deux théories catholique et protestante que nous venons de citer. Il peut y avoir quelque chose de vrai dans chacune d'elles ; mais la vérité qu'elles contiennent doit être exprimée tout autrement, à moins d'être condamnée à l'impuissance. Nos recherches nous ont conduit à d'autres conclusions. L'homme, disons-nous, peut être sauvé à la seule condition d'entrer en contact avec le Dieu tout-puissant. Il faut en outre que ces relations avec Dieu soient si intimes, que cette communion lui donne la certitude de son salut. La confiance qui fait de nous des hommes nouveaux naît dans nos cœurs du contact avec Dieu. Après quoi nous faisons l'expérience de cette nouvelle naissance, de ce salut, comme d'un fait à l'abri de tous les doutes. Cette réponse à la question du salut a toujours été donnée, quoique souvent en d'autres termes, partout où l'Eglise chrétienne a été quelque peu vivante.

§ 10. Les fondements de la foi chrétienne.

Comment puis-je entrer en contact avec Dieu et comment serai-je assuré d'être en rapport avec lui ? Telle est la question fondamentale de toute religion véritable. Le but de la religion, a-t-on dit, est la félicité de l'homme. Cela n'est point faux ; mais l'homme vraiment religieux cherchera toujours son

bonheur et son salut dans une communion personnelle, intime avec Dieu. Comment y parvient-il? On ne peut présenter le christianisme comme la religion parfaite sans avoir préalablement examiné cette question.

Beaucoup d'esprits la qualifient d'absurdité. Entrer en relation dans ce monde avec un Dieu qui n'en fait point partie, cette prétention paraît renfermer en elle-même sa propre condamnation. Les chrétiens de toutes les époques l'ont cependant élevée. Ils ont fondé leur foi en Dieu de trois manières principales, que nous allons brièvement examiner.

Un grand nombre de croyants appuient la certitude de leurs rapports avec Dieu sur l'expérience de faits particulièrement extraordinaires. Certains événements leur paraissant inexplicables par les causes naturelles, ils les rapportent à l'action toute-puissante d'un être supérieur au monde. Donnons-en quelques exemples. Tel d'entre ces chrétiens croit avoir reçu l'exaucement d'une instante prière; Dieu, dit-il, lui a répondu par un fait que personne n'était en droit d'attendre. Il n'avait jusqu'alors qu'admis, sur le témoignage d'autrui, l'existence de ce Dieu vivant; mais dès ce moment, il croit posséder les preuves de sa puissance. Selon d'autres, il s'est passé un miracle à tel ou tel endroit : la madone est apparue sous un arbre; une statue du Christ a versé des larmes. Quand les masses populaires pensent avoir constaté de pareils prodiges, elles en sont profondément émues ; car ces événements leur paraissent démontrer, d'une manière irréfutable, l'action d'une puissance surnaturelle dans le domaine de la réalité naturelle.

Il faut se garder, le plus souvent, d'ébranler chez nos frères une foi basée sur de pareils fondements. Nous ne saurions cependant les juger assez solides pour soutenir la nôtre. L'exaucement de nos prières ou la vue d'événements prodigieux peuvent nous paraître constituer des indices importants de l'existence de Dieu. Spinoza se déclarait prêt à admettre tous les dogmes chrétiens, la personnalité de Dieu à leur tête, dès qu'on lui aurait prouvé la résurrection de Lazare. Mais des faits de ce genre peuvent-ils nous assurer de l'action de Dieu dans notre monde et dans notre cœur? La vraie foi, avons-nous

dit, est entière confiance en Dieu. L'aurons-nous acquise, cette confiance, après avoir admis la réalité d'événements dont le caractère essentiel est d'être surprenants? Non; sachons donc les apprécier à leur juste valeur.

Peut-on constater dans le monde un seul événement qu'il soit nécessaire de rapporter à un acte de toute-puissance divine? Nullement. Tout événement, pour nous paraître réel, est soumis aux lois d'après lesquelles nous jugeons universellement la réalité des choses. Un fait objectif, quelque extraordinaire qu'il soit, se présente nécessairement à notre esprit comme produit de ses causes et comme en relations avec d'autres faits, qui seuls l'ont rendu possible et réel. Le croyant obéit inévitablement aux lois de l'entendement, en présence des événements mêmes dans lesquels il voit des manifestations de son Dieu. Tout phénomène réclame une explication naturelle à côté de l'explication religieuse qui le rapporte à la toute-puissance divine. Notre confiance en l'action de Dieu dans la nature ne saurait donc se baser sur des faits extraordinaires, pour la seule raison qu'ils nous sont inexplicables. Tout homme de foi vivante voit certainement d'indubitables miracles et croit fermement à l'exaucement de ses prières. Mais la foi qui se fonde uniquement sur des miracles est des plus misérable. Elle chancelle à tout propos. Elle risque à tout moment de s'effondrer devant cette évidence: tout miracle, en tant que phénomène, souffre, exige même une autre explication que celle de son origine divine.

Nous venons de parler des chrétiens superstitieux (*Wunderchristen*). Il est un groupe de chrétiens moins nombreux mais plus influents; c'est celui des chrétiens de sentiment (*Gefühlschristen*). Ces derniers ont un avantage marqué sur les précédents. Dans leur pensée une manifestation extraordinaire de la toute-puissance divine est beaucoup moins précieuse à l'homme que la personne même de Dieu; trouver Dieu lui-même, c'est là seulement ce qui importe au chrétien. Les chrétiens de sentiment parlent donc une langue dans laquelle tout homme pieux trouve l'expression de ses besoins. Les grandes figures de ce groupe, l'évêque Augustin comme le rubanier

Tersteegen, décrivent en termes puissants les sentiments de l'âme en communion avec Dieu. Malgré cela, leur réponse à la question vitale du chrétien ne peut nous satisfaire. Sur quoi fondent-ils la certitude de leurs relations avec Dieu ? Sur des émotions intimes d'une intensité particulière, qui les saisissent tantôt après une longue attente, tantôt d'une façon subite. Ils reconnaissent en elles l'action immédiate de Dieu sur eux ; ils en reçoivent l'assurance que le Tout-puissant s'inquiète de leur sort et les entoure de son amour. Quiconque, disent-ils, n'a pas éprouvé de semblables émotions ne connaît point Dieu, quoi qu'il puisse d'ailleurs admettre et professer en fait de doctrines théologiques.

Il y a, sans aucun doute, une part de vérité dans ces affirmations. Chaque chrétien ressent, dans le cours de ses relations avec Dieu, de profondes émotions qu'il est incapable d'exprimer par des paroles. Il n'existe pas de communion réelle avec le Tout-puissant sans de pareilles expériences ; tout véritable enfant de Dieu connaît un sanctuaire intime, dans lequel il s'entretient seul avec son Père, et dans le mystère duquel il ne saurait introduire personne. Nous ne pouvons cependant fonder notre certitude de l'existence de Dieu sur de semblables affections du sentiment. Dans les moments mêmes où l'émotion nous domine, elle peut, il est vrai, nous paraître la preuve suffisante d'une action divine à notre égard. Mais ces moments d'exaltation ne remplissent pas tout le cours de notre vie ; ils sont nécessairement suivis de lassitude. Or quand l'âme est découragée, quand le cœur est brisé et l'imagination muette, nous voyons toutes choses au travers de notre tristesse intérieure. A quoi nous sert alors le souvenir de nos précédents enthousiasmes religieux ? Il ne nous empêche pas de nous croire abandonnés de Dieu dans notre situation présente. Le doute s'attaque même à notre assurance des temps plus heureux ; nous nous demandons si notre expérience des réalités divines était alors autre chose qu'un rêve éphémère. La foi de sentiment ne saurait donc être une foi triomphante. Le sentiment que Dieu lui parle émeut profondément le cœur du chrétien ; mais cette émotion religieuse ne

peut être le fondement d'une inébranlable confiance en Dieu.

Il est un troisième groupe de chrétiens : celui des chrétiens d'intelligence (*Verstandeschristen*). Ceux-ci se contentent d'établir la réalité de leur Créateur par des considérations générales, tirées de l'observation de l'univers. Les chrétiens d'intelligence sont bien loin d'avoir compris la réelle essence d'une religion. A quoi mènent, en effet, leurs raisonnements logiques ? A une prétendue connaissance de Dieu, qu'ils croient pouvoir démontrer comme une vérité nécessaire. Or le point essentiel de toute religion vivante n'est nullement l'admission d'une vérité nécessaire ; c'est la certitude d'un fait accidentel. Tout homme pieux cherche l'assurance que Dieu l'affranchit du monde au lieu de l'y laisser périr dans son isolement. On ne saurait voir dans ce fait une vérité nécessaire; s'il est réel, il ne peut être que miraculeux. Tout chrétien est forcé de s'avouer que son salut, loin de lui paraître nécessaire, ne peut lui apparaître qu'accidentel. La certitude de la communion divine est inaccessible à la connaissance générale de la nature. La foi chrétienne peut uniquement se baser sur des événements particuliers, dans lesquels Dieu se manifeste à l'homme d'une façon compréhensible et absolument certaine.

Il faut cependant, nous l'avons vu, reconnaître une part de vérité dans chacune des trois conceptions que nous venons d'examiner. Les chrétiens d'intelligence veulent se rendre compte de la vérité des postulats de la foi. C'est là un besoin très légitime, mais on ne le satisfait point en cherchant à démontrer l'existence de Dieu au moyen de la science de l'univers. Nous affirmons avec les chrétiens superstitieux que la foi doit reposer sur des faits objectifs, indépendants de nous-mêmes et de la nature. Nous proclamons avec les chrétiens de sentiment que le fidèle doit être assuré d'avoir trouvé Dieu lui-même et d'être en relations intimes avec sa personne. Enfin, ajoutons-nous avec les chrétiens d'intelligence, notre foi doit avoir conscience de la vérité de ses postulats.

En faisant droit à ces trois besoins légitimes, nous aurons trouvé les vrais fondements de la foi chrétienne. Les développements qui précèdent nous permettent la conclusion suivante :

Pour être vivante et forte, notre foi doit se baser sur un fait, dans lequel nous trouvions Dieu lui-même, de telle sorte que nous puissions devenir certains et conscients de notre communion avec lui. Ce fait donne seul sa raison d'être à la conviction chrétienne. Quel est ce fait? Est-il réel? Où faut-il le chercher?

§ 11. L'apparition historique de Jésus-Christ.

Nous avons signalé le problème fondamental du christianisme : il veut mettre l'homme en relation, dans ce monde, avec un Dieu qui n'en fait point partie. Ce problème est insoluble, lorsqu'on se représente Dieu comme une substance. Il est en effet impossible de rencontrer dans la nature une substance qui n'y soit pas comprise. A supposer même, ce qui est contradictoire, qu'il existât une substance étrangère au monde, personne ne pourrait en ce monde en constater la réalité.

Pour nous, nous ne cherchons pas un Dieu substance. Le Dieu qui nous sauve de la nature est un esprit personnel. Nous entrons par conséquent en contact avec lui d'une façon tout autre qu'avec une substance existant dans le temps et dans l'espace. En effet, tandis que nous percevons immédiatement la substance, il nous est impossible d'entrer immédiatement en contact avec un esprit personnel. Nous percevons ce dernier en éprouvant de sa part une manifestation quelconque de sa personnalité; c'est cette manifestation qui produit en nous la représentation de sa réalité spirituelle. Nous entrons en rapport avec lui dans la mesure où la manifestation qu'il nous adresse nous paraît exprimer les vrais sentiments qu'il nourrit à notre endroit, et non point une disposition passagère à notre égard. Il n'est pas de perception possible d'un esprit personnel en dehors de l'impression qu'il cause à un autre esprit personnel. Ce dernier seul est capable de la comprendre.

S'il en est ainsi, il est très concevable que nous puissions entrer, dans ce monde, en rapport avec un Dieu indépendant du monde. Il faut pour cela que Dieu se révèle à nous par un fait, dans lequel nous percevions sa réalité d'esprit personnel et le

caractère de ses intentions à notre égard. Il faut, en second lieu, que ce fait révélateur fasse incontestablement partie du monde. Dans ce cas l'expérience de cette révélation, perceptible dans la nature, fondera au dedans de nous la connaissance de ce Dieu indépendant de la nature. Pour nous chrétiens il existe un fait objectif dans lequel Dieu s'est manifesté à nous, de sorte que nous savons être en relation avec lui. Ce fait, c'est l'apparition historique de Jésus-Christ.

Cette affirmation exige des preuves. Elle rencontre dès l'abord une objection sérieuse. L'apparition historique de Jésus-Christ appartient au passé. Or un événement passé ne peut être acquis à la pensée d'aujourd'hui avec une parfaite exactitude, ni, par conséquent, avec une entière certitude. Cela est évident au sujet de la vie et de l'activité de Jésus, comme au sujet de tous les autres faits historiques. Nous ne pouvons prétendre en avoir une représentation absolument complète et authentique. En effet, comment connaissons-nous la vie du Christ? Par la tradition contenue dans les livres du Nouveau Testament. Or, en premier lieu, le texte de ces écrits n'est pas absolument sûr. En second lieu, leur exposition est hésitante à bien des endroits; la tradition est parfois diverse suivant les documents. Enfin nous ne saurions refuser à la critique historique le droit de procéder vis-à-vis de ces récits comme vis-à-vis des autres documents historiques. La science critique ne permet pas de puiser les faits dans leurs rapports les plus anciens et de les réunir en un tout. Elle a le devoir de rechercher encore les causes diverses qui peuvent avoir produit ces récits; elle discute leur valeur et leur crédibilité. L'apparition historique de Jésus-Christ pourra-t-elle être encore, après ce travail, le fait indubitable dont nous avons besoin pour baser notre foi sur de solides fondements?

Cette objection menace donc les bases mêmes de la foi du chrétien. Celui-ci peut lui échapper en condamnant les doutes qu'on lui présente, ou en s'emportant contre les prétentions des sciences historiques. Mais en agissant ainsi, il se place lui-même dans la plus grande incertitude. On ne saurait en effet le nier, la critique conteste à bon droit la réalité de tel ou tel

trait de la tradition évangélique. Dans le cas, bien certainement possible, où ce simple fait apparaîtra dans son évidence au chrétien dont nous parlons, il sera dès lors désarmé devant l'objection présentée. D'autres y répondent différemment. Il est vrai, disent-ils, que l'apparition de Christ fait partie du passé et ne peut, par conséquent, nous être parfaitement connue. Mais il existe un fait actuel, dans lequel la réalité historique de Jésus et la puissance de son œuvre nous sont manifestes : ce fait, c'est l'Eglise et son histoire.

Pareille réponse est fort insuffisante dans la discussion qui nous occupe. Un chrétien perçoit l'activité constante de Christ dans l'Eglise et dans son développement ; cela est évident et fort légitime. Mais il s'agit ici de la base même de la foi. Or celle-ci n'est bien certainement pas fondée sur l'existence de l'Eglise et sur la succession de ses péripéties. Il faut au contraire être fermement convaincu, et pour d'autres motifs, de la vérité du christianisme, pour ne point en être détourné par les horreurs et les folies de l'histoire ecclésiastique.

Selon nous, l'apparition historique du Christ est bien le fait indéniable qui nous révèle un Dieu vivant et nous met en contact avec lui. Mais pour être en droit de l'affirmer, il faut pouvoir établir la réalité de ce fait lui-même. Il faut en dégager les éléments constitutifs et montrer qu'ils sont à l'abri de tous les doutes. Nous ne voulons donc point contester la légitimité de la critique historique. Il est certain qu'il n'existe pas de texte biblique absolument sûr. Nous admettons que des éléments légendaires ont pu s'unir au souvenir des faits réels pour former la tradition évangélique. Nous voulons même abandonner, pour un moment, tout ce qui, dans les écrits du Nouveau Testament, pourrait être exposé, dans une mesure quelconque, aux doutes de l'historien. C'est faire abstraction de bien des faits auxquels le croyant attache avec raison une grande importance ; mais ils nous seraient inutiles pour répondre à la question posée, et l'on pourrait nous soupçonner, si nous en faisions usage, de vouloir donner pour certains des événements insuffisamment appuyés. S'il est un fait qui nous manifeste un Dieu Sauveur, ce fait ne doit pas avoir besoin du témoignage

de nos convictions religieuses pour défier le doute historique. Il doit au contraire être en état de nous placer, sans autre intermédiaire, devant la face même de Dieu. Aussi ne craignons-nous pas de faire à la critique historique les concessions reconnues scientifiquement légitimes. Il n'est rien dans cette façon d'agir qui puisse ébranler une foi chrétienne vraiment fidèle à son essence.

Au jugement de tout homme de bon sens, les récits évangéliques ont nécessairement à leur base l'existence réelle d'une personnalité puissante. Une tradition pareille suppose évidemment une activité historique ; elle ne peut avoir pris naissance qu'à l'occasion de certains faits. Mais, dira-t-on, ces récits évangéliques ne pourraient-ils pas être une fiction, inconsciente si vous le voulez, due à l'enthousiasme des disciples de ce personnage ? Admettons-le. Encore faudrait-il expliquer cet enthousiasme. Or il a nécessairement ses causes dans certains caractères de la personnalité du Maître ; et ces éléments, précisément parce qu'ils firent sur les disciples une impression capitale, doivent nécessairement être contenus dans la tradition que ceux-ci nous ont laissée. La question est de savoir si nous sommes en état de les en dégager d'une manière sûre. Si oui, nous connaîtrons les traits indubitables de l'apparition historique de Jésus.

Ces traits ne sont en vérité point difficiles à découvrir. Il est pour cela une méthode infaillible ; il suffit de rechercher dans la tradition évangélique les seuls faits dont la réalité historique est admise par les adversaires de Christ comme par ses disciples. Ces faits sont les trois suivants :

1° Jésus s'est donné pour le Messie que les prophètes avaient annoncé. — 2° Il a poursuivi son œuvre de telle manière que la majorité des Israélites pieux en conçut contre lui une haine implacable. — 3° Avant de souffrir la mort que lui préparaient ses ennemis, Jésus a exprimé la ferme confiance que cette mort n'anéantirait point son œuvre, mais au contraire l'accomplirait. — Ce sont là trois faits absolument certains. Aucun homme n'en contestera la réalité, quels que soient d'ailleurs ses sentiments intimes vis-à-vis du Christ. L'historien le plus sé-

vère, le critique le plus minutieux, ne les mettront point en doute.

Mais ces faits constituent-ils à eux seuls de quoi donner à la personnalité historique de Jésus une signification quelconque à nos yeux ? Non pas si nous ne faisons que les énumérer ; on n'a point appris à connaître un homme après avoir constaté quelques traits de son existence. Pour connaître Jésus il nous faut interroger sa vie, en examiner de plus près les caractères distinctifs. « Viens et vois [1], » disait, selon la tradition, l'un des premiers disciples du Christ à ses contemporains. Aller à Jésus et considérer sa personne : c'est encore aujourd'hui ce que doit faire tout homme qui soupire après la délivrance de ses misères naturelles. Nous devons bien nous garder de sortir des limites que nous avons assignées à nos recherches actuelles ; nous voulons examiner uniquement les trois faits que nous avons relevés dans la tradition. Mais personne ne nous contestera le droit de les étudier de plus près.

Jésus a voulu être le Messie des Juifs. Que nous importe, dira-t-on, à nous qui vivons près de dix-neuf siècles après lui ? Ecoutez, répondrons-nous, ce que signifiait alors le titre de Messie des Juifs. Nous possédons à ce sujet, en dehors même du Nouveau Testament, des témoignages irrécusables, une tradition essentiellement juive, des plus riches et des plus étendues. Les écrits de l'Ancien Testament, les livres dits apocryphes, la littérature apocalyptique juive, nous montrent d'une manière suffisamment claire ce que devait être le Messie dans l'esprit des contemporains de Jésus. Il devait purifier le monde corrompu par le péché, accomplir tous les desseins de Jévovah à l'égard d'Israël et à l'égard de l'humanité tout entière. Il devait établir le règne de l'Eternel au milieu de son peuple et amener, par le moyen d'Israël, toutes les nations de la terre à la connaissance du vrai Dieu. Si le terme de Messie contenait de pareilles espérances, le Galiléen qui voulut porter ce nom éveille l'attention de tout enfant des hommes. Que devait-il, en effet, se passer dans l'esprit de ce Jésus, pour qu'il élevât l'énorme prétention d'être l'Oint annoncé par les prophètes, laissant en-

[1] Jean I, 47.

tendre par là que le sort de l'humanité et l'accomplissement des desseins de Jéhovah, dépendaient de son œuvre en ce monde ?

On peut cependant nous faire une objection. Il s'est passé quelque chose de semblable dans d'autres âmes sémites. Jésus n'est pas le seul en Israël qui ait eu la prétention d'accomplir l'œuvre messianique. Cela est vrai ; mais Jésus a fait autre chose. Nous l'avons dit, il s'est mis par la forme particulière de son activité en opposition mortelle avec la plupart des hommes pieux de son peuple. C'est là un fait historique certain. La haine des Juifs contre Jésus, son injuste condamnation, sa crucifixion au Calvaire, sont des faits inébranlablement acquis à l'histoire de l'humanité. Mais encore faut-il savoir quelles en furent les causes.

Comment le Christ en arriva-t-il à cette opposition radicale contre son peuple ? La réponse à cette question n'est pas difficile. L'activité de Jésus suscita d'abord une puissante émotion en Israël. Ses contemporains l'accueillirent avec des transports d'enthousiasme ; ce fut la raison de la haine implacable dont ils le poursuivirent dans la suite jusqu'à son supplice. Ils attendirent de lui la réalisation de leurs espérances messianiques. Or rien dans la tradition évangélique n'indique qu'il aurait songé à les réaliser ; tout témoigne du contraire. Les Juifs attendaient du Messie qu'il les délivrât de la domination étrangère et mît en leur puissance tous les peuples de la terre. Jésus n'a point mis son activité au service de ces rêves. Il n'a ni conduit, ni voulu conduire son peuple à la lutte pour l'indépendance politique non plus qu'à la conquête du monde. Il a donc absolument déçu les espérances messianiques que ses concitoyens avaient comme incarnées en sa personne. Pourtant, en agissant ainsi, il voyait nettement quelle serait l'issue de ses luttes contre des adversaires acharnés. Ne voulant pas être le roi des Juifs, il ne pouvait que mourir sur la croix de Golgotha. Il marchait avec calme au-devant de ce supplice que ses paroles et ses actes rendaient tous les jours plus inévitable. Du moment où nous constatons ce trait chez Jésus de Nazareth, il n'est plus à nos yeux un rêveur étrange ; mais il nous apparaît

comme un héros, dont la grandeur commande l'admiration et le respect.

Cependant la personnalité de Jésus dépasse encore de beaucoup cet héroïsme humain. Pour quels motifs, en effet, mettait-il son activité en opposition avec les espérances messianiques des Juifs ? Nous avons le droit de le demander, car l'on doit pouvoir distinguer en quelque façon dans la tradition évangélique le caractère essentiel de l'œuvre à laquelle il a consacré sa vie. C'est dans la mesure où son activité contredisait l'idéal messianique juif, que cette activité devait plus profondément frapper les esprits. Si l'œuvre du Christ eût seulement différé de cet idéal en quelques points de peu d'importance, la tradition aurait facilement pu les oublier. Mais il est évidemment un point fondamental, sur lequel portait le débat entre Jésus et le messianisme juif. Ce trait-là doit s'être gravé d'une manière ineffaçable dans la mémoire de ses contemporains et avoir passé de là dans la tradition. Il en est bien ainsi. Les disciples ont souvent eu grand'peine à comprendre les pensées directrices de l'activité du Maître ; l'évangile de Matthieu nous en donne des preuves évidentes et nombreuses. Malgré cela, le caractère unique et essentiel de l'œuvre de Jésus ressort clairement des récits évangéliques.

L'œuvre de Jésus s'élève de beaucoup au-dessus des espérances messianiques des Juifs, en ce qu'elle s'adresse non pas seulement à Israël, mais à l'humanité tout entière. Le Christ veut unir tous les hommes en une communauté morale parfaite, dans laquelle ils s'entr'aiment et soient, par conséquent, les serviteurs les uns des autres. C'est là le but de tous ses efforts ; c'est la réalisation de ce but qui, dans sa pensée, sera l'achèvement de son œuvre messianique. Les hommes ne doivent pas en attendre autre chose, car leurs espérances ne peuvent se porter vers un idéal plus élevé. Toute âme, en effet, qui se soumet à l'obligation morale, est capable de voir dans cette communion de charité la seule forme d'existence dans laquelle l'homme puisse être, d'une manière absolue et parfaite, ce qu'il doit être. Jésus prêche donc aux hommes le contenu de l'obligation morale. Mais il leur montre en même temps

dans leur communion parfaite le seul milieu dans lequel le bonheur et la vie soient possibles. Il l'appelle le royaume de Dieu ou le royaume des cieux[1]; les développements qu'il donne à ces termes ne laissent aucun doute sur le sens qu'il leur attribue. Le royaume de Dieu est, dans la pensée de Jésus, cette parfaite communion des personnalités humaines, dans laquelle chacun devient pour son prochain une source inépuisable de joies. L'amour véritable, essence du bien et volonté de Dieu, y domine en souverain.

Tel est l'idéal à la réalisation duquel Jésus a cru pouvoir amener les hommes. Pourtant il aurait eu bien des raisons d'avoir une foi moins entière en la réussite de son œuvre. Ses relations avec ses concitoyens lui causaient à chaque instant les plus douloureuses expériences. L'inintelligence de ses auditeurs, la méchanceté de son peuple, les faiblesses de ses disciples, l'offensaient de la manière la plus pénible. Néanmoins chacun de ses actes et chacune de ses paroles manifestent une inébranlable confiance : Qu'un homme, quel qu'il soit, obéisse à la loi de Dieu, son âme sera dès cet instant accessible à un bonheur ineffable qui répandra autour de lui la paix et la joie.

Cette idée est incompréhensible pour un homme au cœur dur et aux sentiments étroits. Il entend bien qu'un membre de l'espèce humaine puisse être utile à l'un de ses semblables; mais il ne conçoit pas que l'individu, avec ses appétits et ses désirs les plus intimes, puisse être pour un autre une inépuisable source de bonheur. L'homme naturel exige l'apaisement de ses passions, la joie des satisfactions égoïstes; il cherche continuellement à profiter des autres en quelque mesure. Pareil être se sent intérieurement vide; il ne saurait comprendre qu'une vie riche et heureuse puisse naître de ce vide intérieur et se répandre abondamment sur ses semblables. Jésus, lui, garde au milieu d'un entourage d'égoïsme et d'inintelligence morale la sereine et ferme assurance que les hommes réaliseront cette vie parfaite, et qu'il les en aura lui-même rendus capables. C'est là le caractère unique de l'activité du Christ. En donnant la réalisation de cet idéal comme l'œuvre du Messie,

[1] Voir en particulier Matth. XIII et Marc IV.

il y montrait l'accomplissement du monde, le but final et éternel de toutes choses.

Mais Jésus est resté étranger au milieu de son peuple. Les Juifs se détournèrent avec amertume et colère d'un pareil Messie ; car loin de se poser en conquérant et en dominateur, il se faisait le serviteur de tous. Eux qui portaient depuis des siècles le joug de l'étranger, ils haïssaient cet homme leur parlant d'un bonheur qu'on ne goûte qu'en servant les hommes. Isolé au milieu de son peuple, Jésus l'est aussi resté dans l'humanité. Eh quoi ! l'on devrait chercher sa joie là où il l'a trouvée ! A qui pareille idée pourrait-elle paraître concevable, attrayante ? Jésus a dit, il est vrai : « Quiconque perdra sa vie pour l'amour de moi, la trouvera[1]. » Mais cela ne signifie rien pour qui n'a point encore vu en Christ son Sauveur.

L'homme naturel est incapable de suivre Jésus. Celui-ci ne trouve dans le monde qu'un seul ami disposé à écouter sa voix. Cet ami, c'est la conscience morale. Quiconque a compris l'essence du bien voit dans l'œuvre que Jésus s'est proposée, le but éternel de toutes choses. Il y voit son but à lui-même, l'idéal que l'obligation morale lui impose à toute heure. La conscience est attirée vers ce Juif qui prétend pouvoir lui donner la paix, en rendant l'homme capable d'accomplir sa loi. Si donc l'apparition de Jésus dépasse de toute sa hauteur les facultés humaines, ce n'est point qu'il ait le premier donné aux hommes la parfaite connaissance du bien. Mais il a eu en outre la confiance de pouvoir les délivrer de leur existence égoïste et misérable, pour les élever à une communion bienheureuse des uns avec les autres et avec Dieu. Quand même ce serait là tout ce que nous savons de la vie historique de Jésus, rien dans le monde ne serait plus digne qu'elle de notre intérêt et de notre attention. Considérez la confiance inébranlable avec laquelle il poursuit son œuvre. Vous serez saisi de la puissance et de la liberté spirituelles qu'il y manifeste. Vous serez plus saisi encore de l'impossibilité pour les hommes liés au monde d'acquérir cette puissance morale et cette liberté.

Vous verrez aussi là le caractère étrange et contradictoire de

[1] Matth. XVI, 25 ; X, 39 ; Luc IX, 24 ; etc.

cette apparition. L'existence de Jésus et les traits fondamentaux de son activité sont historiquement établis de la façon la plus certaine. Néanmoins ces faits nous paraissent impossibles, quand nous les considérons d'après notre propre connaissance des hommes et du monde. Plus la vie d'un individu est consacrée à des mobiles élevés, plus celui-ci est isolé au milieu de ses semblables. Mais, pour vivre comme pour agir, l'homme a besoin de ses semblables ; il n'est pas bon qu'il soit seul. Quand nous sentons nos idées ou nos actes méconnus par notre entourage ou notre époque, nous pensons perdre sol sous nos pieds. Aussi l'héroïsme nous fait-il toujours une impression tragique. Les héros devancent leur temps et leurs contemporains par la puissance de leur individualité ; c'est là ce qui fait leur grandeur, mais c'est aussi ce qui fait leur isolement et par conséquent leur malheur. Or personne n'a été plus isolé que Jésus de Nazareth ; personne ne s'est proposé œuvre plus sublime, personne ne s'est vu plus abandonné. Sa vie est consacrée à une vérité morale dont la grandeur unique s'impose à toute conscience ; tout sens moral, à moins de se renier, proclame l'excellence de l'idéal que poursuit Jésus. Mais lorsqu'il se propose de réaliser, par son œuvre et dans l'humanité, le but éternel de toutes choses, le Christ s'élève à une hauteur pour nous inaccessible. Car il ne dépasse pas seulement en cela les conceptions de son époque ; il n'a pas seulement vis-à-vis de ses contemporains la supériorité qu'ont d'autres héros sur leurs alentours : il s'élève par là au-dessus de l'humanité tout entière, et se présente à elle comme son Sauveur et son Maître.

Jésus a-t-il accompli son œuvre surhumaine ? L'histoire ne saurait se prononcer sur cette question. L'Eglise y répond certainement d'une manière affirmative. Mais affirmer n'est point ici le résultat d'une recherche historique ; c'est un jugement porté par la foi. Encore moins pouvons-nous demander à la tradition de quelle manière Jésus est parvenu à l'achèvement de son œuvre. Toutefois la tradition peut encore nous apprendre quelque chose : elle nous rapporte comment Jésus a lui-même apprécié les résultats de son activité. Il nous reste à

examiner ici le troisième des traits incontestables que nous avons relevés dans la tradition évangélique.

Au moment de son supplice, avons-nous dit, Jésus a exprimé l'assurance que sa mort, loin d'anéantir son œuvre messianique, l'accomplirait. Nous ne citons pas à l'appui de cette affirmation telle ou telle parole isolée du Seigneur. Nous n'en appelons pas, par exemple, au « Tout est accompli, » qu'il prononça sur la croix. Car il faudrait savoir si ces termes ont été fidèlement rendus par la tradition; or il pourra toujours planer quelques doutes sur leur authenticité. Mais nous connaissons un fait appuyé par les témoignages historiques les plus sûrs. Nous allons examiner les paroles que Jésus prononça dans le dernier repas qu'il prit avec ses disciples, la nuit même où il fut trahi. C'est là certainement ce que nous possédons de plus authentique dans la tradition du Christ. Ces paroles sont déjà contenues au onzième chapitre de la première épître de Paul aux Corinthiens. Or de l'avis unanime des critiques, cette épître est plus ancienne que tous nos évangiles. Il faut en outre remarquer un fait constatable dans toutes les sociétés religieuses. Parmi les paroles et les actes du fondateur d'une religion, il n'en est jamais de plus fidèlement conservés dans la tradition que ceux qui peuvent donner lieu à l'établissement d'un culte. La cérémonie liturgique de la cène a été instituée par certaines paroles et certains actes de Jésus; leur souvenir a dès lors dû se graver d'une manière ineffaçable dans la mémoire des siens, et de là dans la tradition. De plus, vingt-cinq à trente ans seulement après la mort du Seigneur, Paul les a consignés dans la forme que nous possédons dans sa première épître aux Corinthiens. Enfin cette forme est essentiellement en accord avec celles que nous présentent les trois synoptiques[1].

Dans les paroles d'institution de la cène Jésus a montré une fois de plus son entière confiance en la réussite de son œuvre. Il a déclaré qu'elle serait accomplie, sa mort une fois consommée. Il a dit que tout homme qui le comprendrait comme les

[1] Comp. I Cor. XI, 23-26; Matth. XXVI, 26 sq.; Marc XIV, 22 sq.; Luc XXII, 14 sq.

premiers disciples l'avaient compris, trouverait désormais le pardon de ses péchés dans la considération de sa personne et de sa mort.

Nous nous sentons transgresseurs de la loi morale et dès lors condamnés; pécheurs, nous prononçons nous-mêmes notre séparation du bien, qui seul ferait notre bonheur. Que serait trouver le pardon de nos péchés ? Ce serait faire l'expérience que le bien, au lieu de nous condamner et de nous rejeter à jamais, sollicite encore notre volonté avec amour. Recevoir le pardon, ce serait recevoir l'assurance qu'un Dieu, qui est absolument amour tout-puissant, s'occupe de nous, de nous qui n'avons pourtant aucun amour véritable et qui sommes profondément malheureux. Notre conscience, dont nous transgressons constamment les ordres, nous dit qu'il n'existe en nous rien de bon ni de saint. Si, malgré cela, nous voyions un Dieu d'amour rechercher notre cœur, cette expérience nous donnerait l'assurance que nous ne sommes point encore perdus pour le service de la loi morale. Le sentiment du pardon nous rendrait l'espoir du bonheur en nous faisant entrevoir la possibilité d'accomplir le bien.

Jésus a donc prétendu vouloir et pouvoir faire faire désormais à tout homme cette expérience du pardon, et cela par sa vie et par sa mort. Il a osé élever une prétention pareille en présence d'un supplice, dont l'horreur le remplissait d'effroi. C'est dans ce dernier fait que se consomme le caractère salutaire de son apparition historique. Que signifie ce fait ? Il montre d'abord que Jésus n'était tourmenté à cette heure par aucun souvenir d'aucun péché. Serait-ce oubli ? Impossible; car les consciences sont évidemment d'autant plus sensibles qu'elles sont plus pures, et qu'elles ont plus profondément saisi le bien dans sa nécessité sacrée. Combien donc l'âme de Jésus devait-elle être sensible au sentiment du péché ! Il avait compris dans sa plénitude le contenu de l'obligation morale; il avait le premier montré aux hommes que leur félicité était uniquement possible dans leur communion personnelle; il avait consacré sa vie à leur en indiquer le chemin et les moyens, et à servir ses semblables dans une charité parfaite. Avec une sensibilité

morale d'une pareille pureté, comment Jésus aurait-il pu prononcer une seule des paroles d'institution de la cène, si jamais sa conscience lui eût reproché une seule faute ? Comment aurait-il pu, dans ce cas, prétendre pouvoir décharger les âmes du poids écrasant de leur culpabilité, par la seule impression de sa vie et de sa mort ? Ç'aurait été là une arrogance des plus criminelles. Il n'aurait pu que la juger telle ; comment s'en serait-il rendu coupable, devant la mort qu'il allait souffrir ? Si Jésus a prononcé les paroles d'institution de la cène, ce qui est certain, sa conscience individuelle n'avait jamais été troublée par la moindre transgression de la loi morale.

Un homme, Jésus, s'est donné pour le Messie. Il a voulu poursuivre son œuvre comme nous l'avons exposé. Il a exprimé la confiance de l'avoir accomplie. Ce sont là des faits incontestables dans l'histoire de l'humanité. Ils constituent donc un élément de notre réalité propre, au même titre que tout événement avec lequel nous sommes en relations temporelles ou spaciales, que cet événement soit d'ailleurs plus ancien ou plus récent. Nous sommes certainement libres de ne prêter à ces faits aucune attention. Mais, dans ce cas, l'œuvre de Jésus ne nous sera évidemment d'aucune utilité, comme d'aucun secours dans la vie. Encore moins nous sauvera-t-elle du monde. Nous ne saurions en être délivrés par une puissance extérieure, n'agissant sur nous, pour ainsi dire, que d'une façon mécanique.

Si, au contraire, nous nous mettons en présence du Christ historique, si nous cherchons à pénétrer sa personnalité telle que ces trois faits indéniables nous la présentent, nous aboutirons à un double résultat. Tout d'abord une foule de récits évangéliques, qui nous semblaient auparavant aussi incertains qu'incompréhensibles, acquerront dès lors un grand prix à nos yeux. Nous remarquerons l'étonnante clarté avec laquelle ils nous tracent l'image du Seigneur. Nous admirerons la manière simple et puissante avec laquelle ils nous présentent cet homme, dont la personnalité morale subjugue et attire notre conscience, sans que jamais pourtant nous soyons capables d'en expliquer entièrement la source et la force. Nous serons enfin en état de voir comment Jésus nous sauve, en nous conduisant à Dieu.

§ 12. Le salut par Christ est le fondement de la vérité chrétienne.

De quelle manière Jésus nous sauve-t-il ? Par son œuvre, répond-on généralement. Et l'on ajoute : l'œuvre de Christ nous sauve en nous affranchissant du mal et en nous préservant de la punition ; elle nous délivre du péché et de la mort, de la puissance du diable et de la colère de Dieu. Cette réponse n'est pas fausse, mais elle est incomplète; elle n'indique pas le caractère essentiel du salut. Nous ne pouvons être sauvés qu'à la condition d'entrer en rapport avec un Dieu tout-puissant, dont l'amour absolu se répande librement sur les hommes. C'est dans l'exercice de nos relations personnelles avec lui que nous pouvons naître à une vie nouvelle, à la vie éternelle que le monde ne saurait nous donner, mais qu'il est incapable de nous ravir. Or nous n'entrons pas en rapport avec ce Dieu d'amour, en admettant que l'œuvre de Christ nous affranchit désormais du mal ou de la punition. Cela nous donne-t-il l'assurance que Dieu nous aime et nous vivifie ? Non point. Pour être sauvé, l'homme ne doit pas seulement considérer l'œuvre de Jésus, mais aller à Jésus lui-même ; il nous faut chercher en elle la personne même de son auteur. C'est là ce que le Seigneur, d'après les récits évangéliques, a très souvent voulu faire entendre à ses disciples. Ses actes et ses paroles sont le moyen de notre délivrance, en ce qu'ils nous révèlent la personnalité de notre Sauveur. Mais comment Jésus peut-il être notre Sauveur ? La réponse à cette question ne saurait être difficile. Notre salut n'est point notre œuvre ; il est une expérience surnaturelle à laquelle nos raisonnements individuels sont incapables de nous élever ; il est une vie à laquelle nos seuls efforts ne sauraient nous conduire. Le salut doit donc être produit en nous par une puissance libératrice, dont tous les hommes puissent ressentir les effets et comprendre les manifestations à leur égard.

La puissance qui nous affranchit, c'est l'apparition historique de Jésus-Christ. Elle nous sauve par l'impression qu'elle produit en nous, pour peu que notre vie morale soit encore active

en quelque mesure. Quiconque considère Jésus avec quelque attention, entend sa voix parler à sa conscience et à son cœur ; il éprouve au contact de la personnalité du Christ une impression qu'aucune autre chose ne saurait produire en lui. Pour faire cette expérience, il lui suffit de sortir de ses préoccupations purement égoïstes et d'examiner l'apparition historique du Christ avec l'intérêt qu'elle commande. Celle-ci lui révèlera alors en Jésus une puissance morale qui sollicitera immédiatement sa confiance. Et dans cette confiance entière en la personne du Christ sera contenue l'assurance que son œuvre n'a point été anéantie, mais qu'elle a surmonté tous les obstacles et demeure pleinement accomplie.

Il est évidemment impossible de contraindre personne à faire cette expérience ; car on ne saurait forcer personne à s'ouvrir à l'influence toute spirituelle d'une personnalité morale. La confiance ne se commande pas ; on ne conduit pas les pécheurs à Christ à coups de preuves théologiques de sa divinité. Il n'en est pas moins vrai que tout homme peut faire auprès de Jésus l'expérience de son salut. Nous pouvons montrer comment naît en nous cette impression nouvelle et comment nous en comprenons ensuite l'inébranlable vérité.

Tout homme est d'abord capable de voir dans le but que Jésus s'est proposé d'accomplir, le but final et éternel de toutes choses. Il y reconnaît l'idéal en vue duquel toutes choses existent, et à la réalisation duquel toutes choses doivent par conséquent concourir. C'est là le jugement du sens moral. En effet quiconque ne veut pas nier l'obligation, sait que la parfaite communion des personnalités humaines est le but suprême auquel nous devons sacrifier nos biens et nos désirs. Or, si c'est là l'idéal auquel l'obligation morale nous commande de nous consacrer, nous et tout ce qui nous appartient, nous devons nécessairement l'envisager comme le but de toutes choses. En juger autrement serait nier les droits suprêmes que nous venons de reconnaître à la loi morale. Dans toute foi en l'obligation est contenue l'inébranlable conviction que le bien sera un jour réalisé, sinon dans ce monde du moins dans un autre.

La parfaite union des hommes dans l'amour parfait : voilà l'expression concrète du bien, le contenu de la loi qui domine la conscience. C'est aussi le royaume de Dieu que Jésus s'est proposé d'établir sur la terre. Reconnaître cette identité de l'idéal moral et de l'idéal du Christ, c'est donc affirmer que le but de l'œuvre de Jésus doit nécessairement un jour être réalisé. Le royaume de Dieu doit être ; dès lors nous devons travailler à son établissement. Cette conviction morale est le commencement de la foi chrétienne, le premier fondement de la vérité du christianisme.

Nous ne pourrions en réclamer un plus solide. En effet nous n'avons pas acquis cette conviction au prix de pénibles luttes ou d'efforts scientifiques. Elle domine en nous avec une autorité toute divine et d'une manière absolue, aussi longtemps que nous vivons d'une vie spécifiquement humaine. Elle nous commande et nous oblige aussi longtemps que nous participons en quelque mesure à la civilisation et à l'activité de la société. Elle ne disparaît chez l'homme que lorsqu'il retourne à l'existence purement animale. Dans un pareil état, il est certainement impossible de comprendre la vérité du christianisme. Mais cela ne saurait nous surprendre. Les vérités chrétiennes ne sont point à la portée d'animaux intelligents, comme on pourrait en quelque sorte l'admettre des lois mathématiques ; le christianisme ne s'adresse qu'à des hommes.

Reconnaître les droits absolus de l'idéal chrétien ne nous est cependant encore d'aucun secours. Car plus cet idéal s'impose à notre volonté libre, plus nous sentons douloureusement combien le véritable amour nous fait défaut. Pourtant cette expérience accablante est à la fois inévitable et salutaire. En effet, en nous ouvrant les yeux sur notre misère intérieure, elle nous rend capables de comprendre le secours que Jésus nous apporte. L'âme pécheresse cherche la délivrance auprès de ce Messie qui s'est donné pour son libérateur. La tâche que Jésus s'est proposée est aussi celle de tout enfant des hommes ; nous savons que son accomplissement serait la réalisation de notre destination morale et nous apporterait la félicité parfaite.

Nous savons enfin que cet idéal doit être un jour atteint. A ces motifs de chercher assistance auprès du Christ, s'en ajoute un autre des plus importants.

Il est un fait historique que nous avons déjà examiné : Jésus s'est proposé l'accomplissement du bien, tout autrement que nous ne pouvons nous le proposer. Il ne s'est pas contenté d'en appeler de ses vœux la réalisation future. Il ne s'est pas même soumis au bien, de la manière dont nous nous soumettons à une puissance qui nous est supérieure. Jésus, en tant que Messie promis par les prophètes, a prétendu réaliser le bien sur la terre, par sa propre et seule action dans le cours et dans l'histoire du monde. S'il n'avait fait autre chose, on pourrait, nous l'avons dit, douter encore qu'il ne se soit abusé. Pour surmonter ce doute, il suffit de considérer la personnalité morale du Christ. Les paroles d'institution de la cène nous montrent alors que Jésus ne s'est senti coupable d'aucun péché. Il a renouvelé, en présence même de son supplice, la déclaration que son œuvre était terminée, et que sa mort apportait aux hommes le pardon de leurs transgressions. Le souvenir d'une seule faute eût fait de pareilles prétentions le plus odieux des crimes. Nous concevons encore que le sentiment du péché manque, au moment de la mort, chez un homme léger et corrompu ; nous y voyons un signe de profonde dégradation morale. Mais la puissance et la pureté morales du Christ en imposent à toute conscience droite. Il est donc impossible d'attribuer à la sérénité de Jésus en présence de son supplice, une autre cause que sa sainteté. Or cette sainteté consiste précisément dans la réalisation de l'idéal moral que Jésus a voulu atteindre en ce monde. Elle implique l'accomplissement du bien dans la parfaite communion des hommes. C'est ainsi que le fait historique des paroles d'institution de la cène devient pour nous la preuve que Jésus a bien réellement été le Sauveur qu'il prétendait être.

Cette assurance, en effet, nous engendre à une vie nouvelle. Dans l'existence naturelle nous cherchons en vain à obéir à la loi morale; nous voyons cette incapacité partagée par tous nos semblables. Autour de nous et en nous-mêmes l'égoïsme règne en maître, augmentant sans cesse notre amertume et nos re-

mords. Nous périssons loin du bonheur, emportés par le cours naturel des choses, victimes de la fatalité qui nous enserre et et de tous les désespoirs qu'elle nous procure. Cependant un de nos semblables, Jésus, a réalisé la loi morale ; il a consacré ses forces et sa vie à l'établissement du royaume de Dieu parmi les hommes ; il a servi ses frères dans un amour parfait ; il a accompli le bien dans ce monde. Il faut donc que l'humanité, malgré ses péchés et son égoïsme, ne soit point absolument impuissante au bien ni par conséquent irrémédiablement malheureuse. Il faut que l'obligation morale, qui lui révèle sa condamnation, puisse encore faire sa joie. A la connaissance du Christ historique est donc indissolublement liée la conviction qu'il existe réellement une puissance du bien. Cette puissance est supérieure à la nature, car elle fait tout concourir à l'accomplissement de son but. Elle est parfait amour, car elle ne laisse point les hommes à leurs égarements, mais elle sollicite à tout instant leur volonté en leur donnant les forces de concourir librement à l'établissement du royaume des cieux dans le monde. Cet amour est tout-puissant, car non seulement il ne saurait être anéanti par les transgressions des hommes, mais il triomphe de toutes leurs misères et de toutes leurs impuissances. Il existe donc un Dieu, le Dieu d'amour et tout-puissant que l'apparition historique de Jésus-Christ nous fait connaître.

Si la personne de Jésus nous révèle l'existence de Dieu, c'est encore et toujours à Jésus qu'il nous faut regarder pour entrer en relations plus étroites avec Dieu. Si Christ est le seul moyen par lequel nous puissions le connaître, c'est évidemment parce que Christ est lui-même avec Dieu dans les rapports les plus intimes. Nous n'entrons en contact avec un esprit personnel que si celui-ci nous manifeste son essence invisible ; nous pouvons uniquement le rencontrer dans une révélation incontestable de son être. L'impression que la personne historique du Seigneur produit sur notre âme nous acquiert la certitude de l'existence de Dieu. Nous voyons dès lors en Jésus la révélation même de son Père.

C'est là l'expérience qui fait du Christ notre Sauveur et nous

donne le droit de nous appeler ses disciples. Le Dieu qui se révèle à nous en Jésus-Christ est évidemment animé à notre égard des mêmes sentiments que Jésus lui-même. Il est donc plein d'amour et de miséricorde pour tous ceux qui s'approchent de lui, après avoir reconnu le Christ historique comme son messager auprès d'eux. Dès cet instant nous sommes sauvés, car le Dieu tout-puissant nous a manifesté son amour dans un événement incontestable de l'histoire de l'humanité.

Ce salut fait de nous des hommes nouveaux. Nous nous sentons dès lors en contact avec un être, qui est notre maître absolu, sans pourtant qu'il éveille en notre âme la moindre angoisse ou le moindre mouvement d'égoïsme, car il est absolument amour. Il possède toutes choses et les gouverne selon ses desseins ; il est donc pleinement en paix et répand autour de lui l'amour parfait qui constitue sa vie. Nous ne saurions avoir de lui la moindre crainte, ni prétendre le faire servir notre égoïsme. Les seules relations que nous puissions entretenir avec lui sont celles de la confiance absolue ; notre communion avec lui rend notre joie parfaite. Le bien même se trouve dès lors réalisé dans notre âme ; il lutte contre nos misères naturelles et en triomphe. L'expérience de l'amour de Dieu nous affranchit du mal et nous rend moralement bons. En contact personnel avec lui, nous possédons la vie seule digne de ce nom.

Cette expérience intime du salut est aussi le fondement inébranlable de la vérité chrétienne. Elle est le centre et la source de toutes les pensées qui forment le contenu de la foi des disciples de Jésus. Les vérités chrétiennes sont inconcevables pour l'homme naturel, car il n'a point encore fait l'expérience qui en est la base indispensable. Il ne saurait en être autrement ; car ces postulats de la foi ont pour chacun de nous la valeur de convictions personnelles. Ils ne peuvent, par conséquent, être compris que par celui-là même qui exprime en eux ses espérances et ses persuasions intimes ; ils ne sont vrais que pour l'individu qui en possède en lui-même les raisons suffisantes. Ils n'ont leur source que dans la confiance personnelle

au Dieu d'amour, que Jésus éveille dans le cœur de ses disciples.

Cependant ces convictions chrétiennes ont une vérité inébranlable : car elles ont part à l'éternité qui seule donne une valeur universelle à la persuasion subjective de l'individu. En effet la communion personnelle avec le Dieu d'amour, manifesté en Jésus-Christ, nous donne la force d'obéir à l'obligation morale et d'accomplir le bien. En relations intimes avec Dieu, nous pouvons remplir la loi éternelle de l'amour du prochain. Le contenu de l'obligation morale devient ainsi celui de notre vie. Il nourrit notre activité au milieu de nos semblables, et domine nos relations avec Dieu. Et cet accomplissement de la loi divine nous fait vivre éternellement ; car l'exercice de la charité est indépendant du temps et de l'espace. Une vie dont l'amour constitue l'essence, ne saurait être encore soumise aux causalités naturelles.

Les convictions chrétiennes sont donc vraies, car elles ont leur source et leur raison d'être dans la vie subjective d'un être éternel. De plus, elles ont pour objets des réalités étrangères au domaine de la réalité objective ; elles ne sauraient par conséquent être en désaccord avec celle-ci. Le christianisme remplit donc les deux conditions nécessaires à la valeur universelle de la vérité subjective. Il est dès lors susceptible d'être communiqué à tous les hommes, qui tous sont accessibles à l'expérience du salut en Jésus-Christ.

Enfin la foi chrétienne donne à l'homme l'explication de sa situation en ce monde ; elle résout l'opposition apparente de la vérité objective et de la vérité subjective, et donne à la personnalité humaine l'unité que la connaissance de la nature est incapable de lui procurer. Le disciple du Christ vit pour le bien, en vue duquel toutes choses existent ; il met tout ce qui lui appartient au service du royaume de son Père. La réalité objective devient en ses mains un instrument de son activité religieuse. En Christ nous ne souffrons plus l'éternelle vérité de la loi naturelle sous la forme d'une destinée meurtrière, mais nous faisons de l'éternel le contenu même de notre vie. Et dans la consécration joyeuse à la loi morale et divine, nous

pouvons répéter avec l'apôtre : « Le monde passe avec sa convoitise ; mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement [1]. »

[1] 1 Jean II, 17.

Pour de plus amples développements aux diverses questions traitées ou touchées dans le cours de cet exposé, nous renvoyons nos lecteurs aux ouvrages mêmes de M. Herrmann : *Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, 1879. — *Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen?* 1884. — *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 1886. — *Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie*, 1887. — *Der Begriff der Offenbarung*, 1887.

FAITS DIVERS

Programme du concours ouvert par les directeurs de la fondation « Carl Schwarz. »

En vertu de la fondation *Carl Schwarz*, un prix de *cinq cents marcs* sera décerné le 19 novembre 1889 à l'auteur du meilleur mémoire sur le sujet suivant :

Die Bedeutung der Schrift von Carl Schwarz über : « Das Wesen der Religion » für die Zeit ihrer Entstehung und für die Gegenwart. (Importance de l'écrit de C. Schwarz sur « l'essence de la religion » pour l'époque où il a vu le jour et pour le temps présent.)

Les mémoires doivent être écrits en allemand, d'une manière *lisible* et d'une autre main que celle de l'auteur. Munis d'une épigraphe, ils doivent être adressés jusqu'an 1er août 1889 au *doyen de la faculté de théologie de Iéna.* On y ajoutera un billet fermé, muni de la même épigraphe, et renfermant le nom de l'auteur.

Tous les travaux envoyés au concours pourront être réclamés après publication du verdict. Le mémoire couronné lui-même demeurera la propriété de son auteur.

Si aucun des mémoires ne répond aux conditions scientifiques exigées, le jury d'examen se réserve de publier un nouveau concours.

Au nom du jury :

Dr Otto Dreyer, superintendant à Gotha.

Le chemin de l'immortalité.

Sous ce titre, M. Pétavel-Olliff se propose de publier le cours qu'il a donné récemment, à l'Université de Genève et à l'académie de Neuchâtel, sur la doctrine de l'immortalité facultative ou conditionnelle. Plusieurs publications ont déjà, depuis environ quinze ans, placé le public français en présence de cette solution d'un problème qui s'impose à tout esprit sérieux. Le volume annoncé, d'environ 500 pages in-8°, traitera ce sujet avec la clarté et la chaleur d'une ferme conviction, en présentant des considérations nouvelles et des réponses aux dernières objections. En le publiant, M. Pétavel rend un réel service à ceux qui souffrent de l'incertitude générale qui règne au sujet de cette question de vie ou de mort. C'est assez dire que nous souhaitons bon accueil à la souscription ouverte par la librairie Fischbacher.

BULLETIN

THÉOLOGIE

HENRI BOIS. — LA CERTITUDE CHRÉTIENNE. ESSAI SUR LA THÉOLOGIE DE FRANK.

Il y a quelque six mois que M. le professeur Bois, de Montauban, m'écrivit pour m'offrir, disait-il, une excellente occasion de me venger des critiques qu'il venait de me faire dans la *Revue théologique ;* ce serait en attaquant à mon tour, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, le récent ouvrage de son fils, dont le titre est en tête de ces pages.

Je répondis, d'après le catéchisme d'Osterwald, le premier instituteur de mon enfance, que la colère et l'irritation sont défendues au chrétien, que le fils ne doit point porter l'iniquité du père, mais que, dès mon premier moment de loisir, je répondrais à l'attention dont j'avais été l'objet de la part de mon éminent contradicteur, en m'efforçant de rendre, à la façon des péagers, le bien pour le bien.

C'est cet engagement que je viens remplir en ce moment, un peu tard, je le reconnais, mais aussitôt qu'il m'a été possible ; et l'exécution m'en est d'autant plus aisée que nous sommes ici en présence de l'œuvre d'un critique perspicace et bien armé autant que consciencieux et persévérant, qui s'est déjà fait connaître, non seulement en France, mais en Allemagne, par des travaux de valeur, et promet un théologien de marque au protestantisme français, pour ne pas dire que cette promesse est déjà tenue. Noble sang ne peut mentir ! et *l'Essai*

sur la théologie de Frank fait honneur tout à la fois au père, au fils et au théologien d'Erlangen qui en a fourni le sujet, et avec lequel nous-même nous nous sentons d'accord sur le fond des choses, sinon sur la méthode à suivre.

Faut-il commencer par avouer à M. Bois et au lecteur un premier embarras qui, à un moment donné, ressembla à un scrupule? Que voulez-vous que j'y fasse? C'est un sens qui me manque, mais je suis de ceux qui demandent s'il est donc si difficile de ne pas faire une tragédie en cinq actes. Frank est un des auteurs qui me font pécher, sans que toutefois le soleil se couche toujours sur ma colère. Cette disposition maligne à l'égard du théologien d'Erlangen m'a même déjà valu des réprimandes bien senties, qui, je le sens, ne l'ont pas corrigée. Donc cette combinaison du subjectivisme de Schleiermacher, de la dialectique de Rothe et du confessionnalisme luthérien, ce goût des symétries artificielles et des schématismes spécieux, cette façon de rechercher les difficultés gratuites, j'allais dire : de faire des embarras, rendent à mes yeux particulièrement méritoire une étude complète de ces trois « Systèmes » en six volumes de cinq cents pages chacun.

Or voici le scrupule qui m'a un moment retenu : sera-t-il bon, sera-t-il utile de verser sur l'enthousiasme débordant d'un disciple mon verre d'eau tiède, peut-être de vinaigre? et ne vais-je pas faire croire à la basse jalousie d'un confrère qui n'a jamais, à sa connaissance, provoqué d'enthousiasmes juvéniles ni publié de seconde édition?

Ce scrupule s'est singulièrement atténué à mesure que j'avançais dans la lecture de l'ouvrage de M. Bois, surtout en passant du premier livre qui contient l'exposition du système de Frank au second qui en donne la critique. Et vraiment les éloges de M. Bois finissent par faire au lecteur désintéressé l'effet du sabre de M. Prudhomme qui servait à défendre les institutions et aussi à les combattre ; je veux dire qu'on nous fait passer de certains éloges qui décidément ne laissent plus de place à la critique, à des critiques qui décidément détruisent les éloges. Ceci tue cela ; et si quelque Wellhausen de l'avenir s'occupe de *l'Essai de la théologie de Frank*, il aura d'excellentes rai-

sons de décider qu'il est composé de deux documents *A* et *B*. issus de plumes rivales.

L'avant-propos appartient presque tout entier au document *A*. Lisez page 10 : « Zöckler consacre aux trois systèmes de Frank une analyse deux fois plus longue que celle qui est accordée à Schleiermacher et à Ritschl. Il conclut cette analyse en ces termes : La solide ordonnance, l'unité harmonique, la beauté de ce système théologique sont évidentes. »

Mais déjà à la page 13, je découvre la trace du document *B* : « On verra que ces trois systèmes se répètent, que nous aimerions les réduire à un, qu'ils ne diffèrent souvent (abstraction faite de l'ordre) que par le plus ou le moins de détail avec lequel ils développent les doctrines. »

Page 252 (document *A*) : « Il est impossible de ne pas rendre hommage au talent systématique de notre dogmaticien. On aurait vraiment de la peine à découvrir dans toute l'histoire de la théologie une œuvre de théologie spéculative qui, à l'originalité des divisions, joigne une harmonie si savante, un agencement si habile, une ordonnance si bien calculée des parties. Rien ne paraît laissé au hasard, tout semble se lier et s'enchaîner. Et l'ensemble des trois systèmes produit l'impression d'un bel édifice, qui ne fait pas moins honneur aux qualités esthétiques qu'aux qualités philosophiques et scientiques de son auteur. »

Les pages 178 et 179 nous ramènent au document *B*.

« Quand, après avoir lu consciencieusement les six volumes de Frank, on se replace en face de sa théorie philosophique de la certitude, on ne peut s'empêcher d'éprouver une certaine surprise. Comment ! ce théologien a soin de nous prévénir, dès la première page du *Système de la certitude*, que la certitude consiste à tenir la vérité chrétienne pour vraie ! Et il écrit deux volumes de cinq cents pages chacun sur la certitude, avant de se décider à nous dire ce que c'est que la vérité. Puis, lorsqu'il en vient à définir cette vérité, il ne s'occupe nullement de rattacher cette nouvelle analyse à l'analyse déjà proposée de la certitude ! »

La page 262 appartient également au document *B*. « Il est

visible que Frank a mêlé deux espèces d'ordres sans s'être auparavant assuré ni avoir démontré qu'ils pourraient ainsi être mêlés... Malheureusement, pour avoir voulu suivre deux ordres à la fois, il n'en a suivi aucun. »

Le rédacteur définitif pourrait seul nous dire comment se portent après tout cela : « la solide ordonnance, l'unité harmonique, la beauté du système ! » Surtout je doute fort que cette fameuse « phénoménologie de la certitude, » que, paraît-il, Frank avait projetée et dont M. Henri Bois déplore l'absence (p. 198), eût trouvé grâce devant M. Bois père.

Voici ma seconde critique, celle-ci toute formelle. M. Bois a fait comme l'hôte de la reine de Séba ; il a donné plus que son titre n'avait fait attendre, et c'est peut-être un défaut en littérature. Le titre principal de l'ouvrage porte : *De la Certitude chrétienne*, et l'auteur a jugé à propos d'y joindre au cours de son travail les deux autres systèmes : la Vérité et la Moralité, qui constituent l'œuvre entière du théologien d'Erlangen. Critiquant pour le moment le critique de Frank et non pas Frank lui-même, je ne demande pas si les termes *certitude*, *vérité*, *moralité* s'excluent suffisamment les uns les autres pour pouvoir figurer en tête de trois « Systèmes » coordonnés, et si, par exemple, la *moralité* ne fait pas partie de la *vérité*. Je ne ferai pas non plus à M. Bois le reproche qu'il a prévu et prévenu (p. 13), d'un manque de symétrie entre les parties de son ouvrage, car il était libre de s'occuper du système de la certitude plus spécialement que des deux autres. Je ne relève que la disparate existant ici entre le titre et le contenu. Il me dira que, comme les trois systèmes « se répètent, » il fallait bien parler de tous les trois à propos d'un d'entre eux ; que d'ailleurs le titre principal est suivi d'un sous-titre : *Essai sur la théologie de Frank*, qui justifie d'avance l'extension donnée à la matière. Mais vous savez que l'esprit français ne veut pas être trompé : mettez d'accord votre titre avec votre sous-titre, l'un et l'autre avec le livre ou le livre avec le titre, et passons.

Le premier livre de M. Bois, l'exposition des trois « Systèmes, » nous semble avoir atteint le degré de clarté dont cette matière était susceptible dans les limites données de cent

soixante-dix pages; et malgré les excuses faites par l'auteur de la liberté grande, je doute que l'original ait beaucoup perdu au compte rendu. Mais cette partie expositive est suivie de la critique qui compte environ cent-cinquante pages, et nous doutons que cette distribution soit heureuse. J'admets qu'il y avait quelque avantage à ce que l'exposition ne fût pas brisée; mais M. Bois ne se condamnait-il pas soit à des répétitions, chaque fois qu'une nouvelle matière, exposée dans le premier livre, passait à la critique dans le second, soit à des sous-entendus nécessitant de pénibles appels à la mémoire du lecteur? Nous eussions donc préféré que l'auteur eût intercalé les différents chapitres de sa critique dans ceux de l'exposition, passant dans l'un et l'autre des sujets fondamentaux aux accessoires, du général au particulier, des grandes lignes aux points de détail.

Glissez, mortels! n'appuyez-pas! La critique de M. Bois nous a paru quelquefois pointilleuse, obstinée, s'acharnant sur des lambeaux, et l'on souffrait de voir le maître d'Erlangen maintenu si longtemps sur le gril.

« Cette seconde création produit un nouveau moi (*neues Ich, neue Ichheit*), qui n'est lui-même pour rien dans sa production. Mais qu'est-ce que ce nouveau moi? Faut-il voir dans cette expression une métaphore, ou la prendre au pied de la lettre ? » (P. 203.) Question intéressante et capitale, cela va sans dire! Mais fallait-il faire durer cette querelle sur *les deux moi* de la page 203 à la page 215? Et non content de fouiller les six volumes du maître pour savoir s'il y avait là ou non métaphore, M. Bois (ma critique ici renferme un éloge et même un point d'admiration!) est allé consulté Frank en personne pour recueillir ses *ipsissima verba* sur cette question-ci : Le moi est-il une âme? A quoi Frank a répondu : « Pas du tout! c'est une détermination de l'âme! C'est la concentration de la vie de l'âme en une propre détermination consciente d'elle-même. » (P. 231.) Quoi qu'il en soit de cette réponse légèrement brumeuse quoique péremptoire, nous ne soupçonnerons pas un seul instant l'auteur des trois systèmes d'avoir jamais

cru que la nouvelle naissance rompait l'identité du moi, et que le chrétien né de nouveau ne se reconnaissait plus lui-même sous le nom de son état-civil. Ce ne peut donc être qu'une nouvelle nature du moi qui est censée créée à nouveau dans la nouvelle naissance, c'est-à-dire de nouvelles affections, de nouvelles connaissances, de nouveaux motifs, de nouvelles volitions, de nouvelles forces morales, et je conclus de mon chef que la *neue Ichheit* ou la *neue Ichsetzung* contient un fort élément de métaphore.

Un gentilhomme campagnard nous racontait un jour à sa table qu'il avait jadis vendu une vigne et l'avait toujours regrettée. Sur quoi un des théologiens présents (ces théologiens sont toujours à cheval sur le *distinguo*) demanda à notre hôte si c'était le bon ou le mauvais moi qui avait éprouvé ces regrets. « Ma foi ! répondit le gentilhomme campagnard, c'est tous les *moi !* »

Le juron à part, il faut quelquefois, même en théologie, savoir se contenter de réponses semblables.

Si M. Bois voulait attaquer Frank sur sa doctrine de la nouvelle naissance qui est d'ailleurs empruntée à la tradition luthérienne, il aurait dû lui demander de quel droit il la place avant la conversion (p. 25 et 26), et quels sont les passages de l'Ecriture qui l'autorisent lui et son Eglise à faire cette interversion. Je pourrais demander de plus au critique de Frank qui ne veut pas entendre dire que le christianisme soit une nouvelle création (p. 215 et sq.), comment il accorde cette négation avec la parole de saint Paul qui appelle le chrétien : une nouvelle créature : καινὴ κτίσις. (2 Cor. V, 17.)

Il me semble que la première chose à faire dans la critique d'un auteur est de le replacer dans son milieu intellectuel, dans la société de ses ancêtres et de ses contemporains ; car si originaux et créateurs que soient les trois systèmes de Frank, ils ne sauraient être apparus à Erlangen comme trois bolides tombés du ciel. Comme toute opinion particulière, ce triple système se compose d'actions et de réactions, et probablement ne s'explique pleinement que par les unes et les autres.

Nous avons déjà cru pouvoir indiquer la filiation de Frank à Schleiermacher et à Rothe. Ajoutons qu'une étude psychologique des incompatibilités d'humeur qui ont éclaté de nos jours entre Ritschl et le théologien d'Erlangen, fût rentrée directement dans le sujet traité par M. Bois.

Nous avons pu nous convaincre que les incohérences, les répétitions et les obscurités de la théologie de Frank n'avaient pas échappé à la logique parfois irritée de son disciple et admirateur, et que même on pourrait reprocher à ce dernier d'avoir abusé de temps en temps de ses avantages. Nous souhaiterions à M. Bois d'avoir mieux reconnu que les torts qu'il relève chez Frank dérivent directement de la méthode de Frank qu'il approuve, de « ce subjectivisme que certains critiques peu avisés lui reprochent. » (P. 171.) Or nous nous déclarons du nombre de ces critiques peu avisés.

Le « Système de la certitude » est une des variétés de la méthode que j'appelle *ascensionnelle*, et qui prétend, au lieu de recevoir la vérité d'en haut, par la voie d'une révélation ou d'un témoignage adressé à ma foi, la créer à nouveau ou la reproduire par l'essor des facteurs du moi : la raison dialectique chez Rothe, le sentiment chez Schleiermacher, l'expérience chez Frank (pag. 22).

La difficulté insurmontable de toute méthode ascensionnelle a résidé jusqu'ici et résidera jusqu'à la fin du monde dans le passage à opérer du sujet à l'objet, du moi au non moi, du fait subjectif : prémisse rationnelle, affection de sentiment, expérience morale, que je porte en moi, à la réalité transcendante et universelle, Dieu, le monde et l'histoire.

Si j'annonçais à ma cuisinière, qui n'est pas sans quelque bon sens, qu'en m'examinant moi-même, je vais découvrir ce qui se passe et se passera en Dieu et dans le monde, elle me rirait sans doute au nez ; mais il est, comme on sait, des accommodements avec le ciel, et des immunités spéciales aux philosophes et aux théologiens. Il est donc à prévoir qu'à un moment donné, il se fera dans tout système *ascensionnel* un saut périlleux, un acte de ruse ou d'audace qui permettra un jour à l'un

de s'écrier en posant la plume : J'ai achevé mon système, et à l'autre, — le public et la postérité, — de nommer un système de plus.

Il y a près de la route du Gotthard un endroit où deux pointes de rocher se rapprochent à quelques pieds d'intervalle au-dessus du gouffre. C'est ce qu'on appelle dans le pays le *Pfaffensprung*, et la légende raconte qu'un prêtre poursuivi par ses ouailles à la suite d'une vilaine affaire avait sauvé sa vie par un bond héroïque d'une de ces pointes sur l'autre.

Eh bien, le *Pfaffensprung*, c'est dans le système de Descartes, l'argument ontologique, et dans la théologie de Frank, le Système de la certitude, qu'on place de front à côté du Système de la vérité et du Système de la moralité, comme si la certitude que je puis avoir sur ces deux derniers objets, pouvait constituer elle-même un système parallèle aux deux autres.

Car enfin, qu'est-ce que la certitude ? C'est « la conscience de l'accord entre l'expérience et la connaissance » (p. 22) ; en d'autres termes : la conscience qui est la mienne de l'accord qui existe en moi entre *mon* expérience et *ma* connaissance. Or quelle garantie me donne-t-on que la réalité objective soit la contre-valeur exacte de ma certitude subjective ? Aucune.

« Le chrétien ne peut douter de la réalité de son expérience. Mais ce que nient en général ceux qui n'ont pas fait ou ceux qui ne font plus cette expérience spécifiquement chrétienne, ce n'est pas qu'elle soit *réelle*[1], c'est seulement, ou surtout qu'elle soit *normale*. Comment et pourquoi le chrétien, certain de la *réalité* de son expérience, en affirme-t-il avec certitude la *légitimité ?* La confiance du chrétien à cet égard repose sur la *conscience qu'il a*[2] du parfait accord entre les *besoins* moraux *qu'il ressentait* avant son changement et la *satisfaction* qu'il a obtenue par ce changement lui-même. » (P. 27.)

Vous le voyez, nous sommes encore en deça du gouffre ; nous nageons encore en pleine subjectivité : conscience subjective, besoins subjectifs, satisfaction subjective.

Mais tournez le feuillet à la page 49 : nous voilà sur la pointe

[1] Ce n'est pas nous qui soulignons.

[2] C'est nous qui soulignons.

au delà ! le saut est fait ! Nous avons atteint l'objectif, et même ce qu'il y a de plus transcendant dans l'objectif : le mystère de la Trinité !

« Le chrétien, en vertu de sa nouvelle naissance et de sa conversion, possède la certitude de l'existence du Dieu trinitaire. » (P. 49.) C'est donc de mon expérience que procède la certitude de la Trinité ; il est vrai qu'il ne s'agit ici que de la Trinité économique, et qu'on nous annonce que la doctrine de la Trinité essentielle rentre dans le « Système de la vérité. »

Ce n'est pas tout : « Pour la certitude chrétienne, l'*espérance* de la possession future n'est pas séparée de la possession présente. Le chrétien est certain non pas seulement de la réalité, mais de la normalité de son existence spirituelle ; si donc il peut supporter que des buts supérieurs soient manqués, il ne peut, sous peine de cesser d'être chrétien, se faire à l'idée que le but supérieur de son être ne soit pas atteint... Enfin le chrétien constate que la désharmonie règne dans le monde matériel en même temps que dans le monde humain. Et comme il y a union étroite, indissoluble, entre les deux mondes, la certitude chrétienne affirme que le monde des choses naturelles doit aussi participer à l'achèvement. » (P. 37, 38.) Et voilà la certitude de la palingénésie universelle dérivant de mon expérience de régénéré à la suite de la certitude de la Trinité économique !

Permettez-moi encore ici un souvenir personnel. J'étais un jour à Boll à causer avec Blumhardt père, suivant la mode allemande, entre deux verres de bière, à laquelle lui-même d'ailleurs ne touchait pas. Je crois bien que physiquement et moralement, le fondateur de cette maison de prière de Boll où se sont opérées tant de guérisons physiques et morales, était l'homme d'Allemagne qui pouvait le mieux rappeler Luther. Cela ne m'obligeait pas à être de son avis sur tous les points, et comme la conversation était venue à tomber sur le règne de l'Antéchrist, il m'exprima l'opinion que cette éventualité redoutable serait conjurée par les progrès de la civilisation chrétienne, dont l'avènement de l'empire allemand était sans doute à ses yeux un facteur capital. Aux raisons scripturaires qui me

faisaient et me font encore croire à l'apparition de l'Homme de péché, je l'entends encore me répondre de sa grosse et bonne voix sortant d'une face réjouie : *Den brauche ich nicht !*

Passe encore pour l'Antéchrist, dont je serai pour ma part le premier à me passer. Mais n'est-il pas vrai que ce genre d'arguments : *Das brauche ich, das brauche ich nicht*, est devenu courant dans la théologie contemporaine de gauche et même de droite ?

Mais qu'est-ce ? que vois-je ? qu'entends-je ? C'est que cette expérience de la nouvelle naissance d'où dérive la certitude des plus transcendantes vérités, est entachée elle-même d'équivoque et d'obscurité.

« Notre auteur a parlé de la nouvelle naissance et de la conversion dans chacun de ces trois systèmes. Malgré ces redites et ces retouches, nous devons avouer qu'il nous paraît impossible d'arriver à se faire une idée claire de ce qu'il pense sur ce sujet capital. La base sur laquelle il appuie son système de la certitude et son système de la moralité semble nuageuse, indécise, pour ne rien dire de plus. » Qui parle ainsi ? M. Henri Bois, page 198.

Et nous non plus, nous ne dirons rien de plus, nous qui ne sommes ni un disciple ni un admirateur, mais on nous accordera que si les critiques qu'on peut faire au disciple éclaboussent peut-être le maître, c'est que le premier n'y a pas nui.

Encore deux lignes, et ma vengeance sera satisfaite ! Heureux le père à qui il est donné de lire les œuvres d'un digne héritier de sa vocation, de sa parole et de sa pensée ! M. Astié vient de dédier un de ses discours « aux jeunes, s'il en reste ! » Eh bien oui, il en reste ! L'*Essai sur la théologie de Frank* est l'œuvre d'un jeune théologien ; et si c'est là un défaut, c'est du moins le seul qui se corrige tous les jours.

A. Gretillat.

Neuchâtel, mai 1888.

Eug. Le Savoureux. — Le prophète Joel[1].

Un commentaire sur un livre de l'Ancien Testament, non une simple traduction annotée, mais un *commentaire* dans toutes les règles, — le fait est si rare, si nouveau dans notre littérature théologique de langue française, que c'est presque un événement. A lui seul, ce fait mériterait donc de fixer notre attention lors même que le nom de l'auteur ne nous en ferait pas un devoir de piété.

C'est d'un ouvrage posthume qu'il s'agit. Eugène Le Savoureux, dont la vie et les travaux ont été retracés ici même par M. le professeur Astié, et que plusieurs de nos lecteurs ont sans doute appris à connaître avantageusement par les *Etudes historiques et exégétiques sur l'Ancien Testament* qu'on a publiées de lui, avait laissé des notes exégétiques sur le livre du prophète Joël. On a pensé que ces notes pouvaient être « particulièrement utiles aux étudiants de nos facultés, » en leur offrant « des préparations faites à un point de vue à la fois pratique et scientifique » et en leur faisant « apprécier les beautés d'un des écrits les plus remarquables du Canon hébreu. » Cette considération a fait passer sur les inconvénients que présente toujours la publication d'un manuscrit auquel l'auteur n'a pas pu mettre la dernière main. La publication est due aux soins de M. Ant.-J. Baumgartner, professeur à l'école de théologie de Genève, lequel a ajouté quelques notes en marge et, comme appendice, un *index bibliographique* des ouvrages qui, depuis le commencement de ce siècle, ont traité du prophète Joël.

C'était une heureuse idée que celle de choisir le livre de Joël comme sujet d'un spécimen de commentaire à l'usage des étudiants. Ce petit livre se distingue en effet par ses qualités littéraires (Le Savoureux va même jusqu'à dire qu'au point de vue de l'art et de l'inspiration poétique c'est « incontestablement l'œuvre la plus parfaite que contienne l'Ancien Testament ») et il est d'une lecture relativement facile. Nous craignons seulement que le format monumental du volume et son prix élevé n'effrayent quelque peu ceux à qui il est destiné en première ligne. Ce serait regrettable, parce que, comme le dit l'éditeur dans son avant-propos, l'ouvrage mérite un favorable accueil.

[1] *Le prophète Joël.* Introduction critique, traduction et commentaire, avec un index bibliographique. Publié d'après les notes de Eugène Le Savoureux par Ant.-J. Baumgartner. — Paris, librairie Fischbacher, 1888. 158 pages in-4°. — Prix : 10 francs.

L'œuvre de Le Savoureux comprend : une *introduction* critique traitant du nom de l'auteur et de la date du livre, du style de l'ouvrage, de la division du livre et de l'interprétation de la prophétie (allégorique ou littérale ?) ; — une *traduction* originale du texte hébreu ; — un *commentaire* d'environ 120 pages.

La traduction est excellente. Elle est préférable comme exactitude à celle de Segond, sans être absolument irréprochable. Elle aurait gagné en deux ou trois passages à serrer le texte de plus près pour en rendre mieux la nuance et le coloris. Ailleurs, l'expression choisie laisse à désirer sous le rapport de la propriété des termes. Nous n'aimons pas beaucoup, par exemple, ces *prairies du désert* du chap. I, 19, 20 ; II, 22. Une erreur s'est glissée dans IV, 16 : *enfants de Jérusalem* au lieu de *enfants d'Israël.* Mais ce sont là des taches légères qui n'empêchent pas cette traduction dans son ensemble de rendre très heureusement l'impression que produit la lecture de l'original.

En ce qui concerne le commentaire, qui était l'essentiel aux yeux de l'auteur, il est travaillé avec un soin consciencieux.

Une attention particulière est vouée à l'explication philologique du texte. Peut-être même, sous ce rapport, le commentateur rend-il la tâche par trop facile aux jeunes hébraïsants. Il ne faudrait pourtant pas que, munis d'un commentaire, ils se crussent dispensés de compulser leur grammaire et de manier leur lexique. C'est décidément pousser trop loin la bonté ou la condescendance que de leur rappeler en détail les règles concernant la vocalisation du *hé* interrogatif (pag. 36 et 136) ou de leur dire que *eshpok* est le « futur qal de *shaphak,* verser, épancher, vider » (page 119). Et n'est-ce pas prendre une peine superflue et grossir inutilement le volume que d'entrer dans des développements étymologiques, de se livrer à des déductions lexicologiques que l'étudiant peut trouver dans le premier dictionnaire venu ? Qu'on remonte au sens primitif d'une racine lorsque cela est nécessaire en vue de l'exégèse, à la bonne heure ! Ou bien encore, qu'on fasse un *excursus* lexicographique lorsqu'on a une explication nouvelle à proposer, c'est très bien. A part ces cas-là, des discussions de ce genre constituent de simples digressions, pour ne pas dire des hors-d'œuvre.

Parfois aussi il nous a semblé que le commentateur était allé chercher midi à quatorze heures. Ainsi aux pages 104 et 142, à propos des parfaits consécutifs de chap. II, 20 et chap. IV, 11. Ainsi encore p. 51 quand il dit : « Il est à remarquer que toutes les fois

que Joël fait mention des prêtres, ici (I, 9), v. 13 et II, 17, il fait précéder le nom de l'article; chez un écrivain aussi correct, il faut y voir une intention qui ne peut être que celle d'honorer ces serviteurs de l'Eternel (!). » La présence de l'article s'explique dans les trois cas sans qu'il soit nécessaire de recourir à une pareille « intention. » Dans I, 13 le mot *Kohanîm* est au vocatif; dans les deux autres passages il est déterminé par une apposition. Au fait, ces critiques ne portent que sur l'excès d'une qualité. Si l'auteur y prête le flanc, c'est à force de vouloir expliquer son texte à fond et dans tous ses éléments.

Le plan du livre de Joël, la suite et l'enchaînement des idées sont fort bien indiqués. Le Savoureux a compris qu'avec II, 18 le discours prend une nouvelle tournure, que ce verset ainsi que 19 *a* sont narratifs et servent de transition à la seconde partie du livre.

Selon lui, c'est proprement à cette partie-là que s'applique le titre de *debar Iahwéh*. La première, dit-il, ne contient « rien qui ne soit très naturel; » pour l'écrire il a fallu sans doute « un beau talent naturel associé à un sentiment profondément religieux, mais pas de *révélation* proprement dite » (pag. 32 sq.). « Il est bien vrai que c'est par *inspiration* que parle le prophète d'un bout à l'autre de son livre, » mais cette action *générale* du Saint-Esprit, qui s'exerçait sur le prophète comme sur tout homme pieux, est distincte de celle qui, par moment, l'appelait à devenir l'organe de Dieu pour communiquer au peuple une révélation *spéciale*, surnaturelle, et lui conférait alors le caractère de prophète proprement dit. C'est donc dans la dernière partie du livre qu'il faudrait chercher les portions prophétiques au sens propre du terme. Il y a là une théorie du prophétisme qui nous paraît fort sujette à caution. On dirait un écho, un ressouvenir de la conception traditionnelle d'après laquelle le prophète n'est vraiment prophète que lorsqu'il prédit l'avenir. Serait-il vrai que Joël n'était pas prophète au sens propre du mot, que sa parole n'était pas *debar Iahwéh* lorsqu'il invitait son peuple à célébrer un jeûne public, lorsqu'il voyait dans l'invasion des sauterelles un présage de la venue du *yom Iahwéh* et qu'il disait : « Déchirez votre cœur et non vos vêtements et revenez à l'Eternel votre Dieu? » Que signifie alors au chap II, v. 12 la formule *neoum Iahwéh*? (« Maintenant encore, *dit l'Eternel*, revenez à moi. » etc.) Evidemment le vieil homme théologique, celui de l'ancien supranaturalisme, montre ici le bout de l'oreille.

Quant à l'exégèse proprement dite, il n'y a guère que du bien à

en dire tant qu'il s'agit des trois premiers chapitres. Il va presque de soi que pour Le Savoureux les sauterelles sont de vraies sauterelles, qu'il n'est question pour lui ni d'essaims dévastateurs au sens métaphorique ni de locustes apocalyptiques. En revanche, le vrai sens du quatrième chapitre a échappé à notre commentateur comme à nombre de ses devanciers, et pour la même raison : c'est qu'il est parti d'une idée préconçue au sujet de la date de l'oracle et qu'il a négligé de rapprocher de ce texte de Joël ceux de quelques autres prophètes chez qui se rencontrent des intuitions tout à fait analogues, en particulier certains passages d'Ezéchiel et du Deutero-Zacharie.

Voilà pourquoi il va chercher la *vallée de Josaphat* (IV, 2 et 12) ou *de la décision* (v. 14) loin de Jérusalem. Voilà pourquoi il décide sommairement (p. 149) que la *vallée de Shittim* du v. 18 « ne peut être » l'endroit où les Israélites campèrent avant de franchir le Jourdain (Jos. II, 1 ; comp. Nomb. XXXIII, 49 ; Mich. VI, 5). Voilà pourquoi il restreint arbitrairement l'expression *toutes les nations* dont le prophète se sert au v. 2, et ne voit pas qu'il s'agit bien pour Joël d'un jugement universel et final. Voilà aussi pourquoi il ne veut pas que les ennemis aient *dispersé Israël parmi les nations* et qu'ils aient *partagé le pays* de l'Eternel, comme cela est dit clairement dans ce même verset 2. Non, l'ennemi a seulement transporté dans l'exil *une partie* du peuple et s'est partagé, *non le pays entier*, « *puisque* (!?) le royaume de Juda existait encore au temps du prophète, » mais *certaines portions des parties limitrophes des contrées* habitées par les puissantes tribus qui avaient envahi la terre de Juda (pag. 133, cp. 144). Au lieu de laisser parler les textes, on les *fait* parler, tout en tournant dans un cercle vicieux. Est-ce encore de l'exégèse ? Nous avons là un exemple frappant de l'empire qu'une idée préconçue peut exercer même sur l'exégète le plus consciencieux.

Ceci nous amène à dire quelques mots de l'*introduction critique*. Cette introduction n'est pas seulement, pour parler avec l'avant-propos, la partie « la moins développée » des notes extraites des papiers laissés par Le Savoureux. Elle est tout à fait insuffisante, du moins dans son premier paragraphe qui traite de la *date du livre*. Il est regrettable qu'au lieu de renvoyer le lecteur (c'est-à-dire l'étudiant de nos facultés) aux études qui existent sur ce sujet (il aura peut être quelque peine à se les procurer), l'éditeur du commentaire n'ait pas suppléé par une note un peu développée aux déficits de

cette partie-là. Il n'est plus permis aujourd'hui d'expédier en une demi-douzaine de lignes, comme « manquant de toute vraisemblance, » l'opinion d'après laquelle Joël aurait vécu et écrit après l'exil. Malgré tout le respect que nous inspire la compétence de nos honorables collègues de Montauban et de Genève, MM. Bruston et Montet, aux travaux desquels on s'en réfère, nous persistons à croire que le IXe siècle n'est pas « la seule date probable à assigner au livre de Joël. » Et nous sommes persuadé qu'avant longtemps cette opinion aura cessé d'être « de beaucoup la plus répandue. » D'ailleurs, quand il s'agit d'une question aussi discutable, il y aurait tout avantage, nous semble-t-il, à ne pas la préjuger dès les premières pages. Mieux vaudrait en renvoyer la discussion à la fin du commentaire. La solution doit ressortir des données fournies par une exégèse aussi dépréoccupée que possible.

L'*Index bibliographique* dressé par M. Baumgartner renferme plus de cinquante publications relatives à Joël, parues dans le courant de ce siècle. Cette liste est presque complète. En fait d'omissions nous avons noté : *Stockmeyer*, dans les « Vorträge über die Propheten, » Bâle 1862; *J. Steeg*, dans la Revue de théologie, 3e série, 1er vol, Strasbourg 1863; *H. Subilia*, thèse académique de Lausanne, 1882; le 3e volume de la *Bible annotée* de Neuchâtel, 1884-85.

H. Vuilleumier.

Th. Kliefoth. — Eschatologie chrétienne[1].

Ce volume, publié par le docteur Kliefoth sur « la fin des temps » a vivement attiré l'attention du monde théologique. Les publicistes allemands sont généralement d'accord pour en reconnaître l'importance, et l'intérêt qu'on prend maintenant aux questions eschatologiques donnera certainement quelque à-propos à tout ce que nous pourrons en dire.

Avant la publication de son ouvrage, le Dr Kliefoth a consacré des années à l'étude des livres de la Bible ayant rapport à l'eschatologie (Zacharie, Ezéchiel, Daniel, Apocalypse) et chaque page montre la profondeur de ses recherches et la maturité de ses conclusions.

Il commence par mettre de côté, dans l'*Introduction*, toute autre

[1] *Christliche Eschatologie* von Dr Th. Kliefoth, Geheimem Oberkirchenrath in Schwerin. — Leipzig, Verlag von Dörffling und Franke, 1886.

source que les saintes Ecritures ; il rejette les preuves philosophiques de l'immortalité de l'âme, les données du somnambulisme sur l'état actuel des morts, les hypothèses de la géologie et de l'astronomie sur la destruction finale du monde ; enfin les témoignages des fables et des mythes païens relatifs à la résurrection. Les principes directeurs de son étude sont au nombre de trois : 1° Une eschatologie chrétienne s'en tiendra aux objets d'espérance qui nous sont présentés comme tels par la Parole de Dieu ; 2° Elle s'occupera avant tout des portions prophétiques de la Bible ; 3° Enfin, comme il s'agit de faits à venir, elle ne s'inquiétera pas de la règle posée par Schleiermacher, suivant laquelle tout ce qui fait partie intégrante de la doctrine chrétienne doit procéder de la conscience ou de l'expérience chrétienne. Notre expérience et notre vie ne sauraient d'ailleurs être la source d'articles de foi.

Si l'Ecriture seule est notre guide, c'est aussi, d'un autre côté, l'Ecriture tout entière que nous suivrons, car nous ne devons rien ignorer de ce qu'elle contient. Le plan du salut ne serait pas suffisamment clair à nos yeux si Dieu ne nous disait rien de ses rapports avec le monde et l'histoire ; aussi n'est-ce pas sans raison que l'Apocalypse se termine en nous défendant de rien retrancher à la prophétie comme aussi d'y rien ajouter. On ne peut pas non plus prétendre que par suite de ses particularités l'eschatologie puisse traiter l'Ecriture d'une manière spéciale, ni soutenir, comme on l'a fait quelquefois, qu'il faut s'en tenir avant tout, sinon exclusivement, au Nouveau Testament, parce que relativement aux choses finales, l'Ancien Testament et le Nouveau ne s'accorderaient pas parfaitement. Il repousse ainsi vigoureusement les essais d'affaiblir le témoignage des apôtres, sous le prétexte que leur connaissance était incomplète, ou de limiter l'eschatologie à l'usage de ce qui est enseigné expressément et non seulement d'une manière incidente.

Passons maintenant au corps de l'ouvrage, qui traite de la *condition des hommes après la mort.* L'auteur écarte d'abord une conception erronée. Il est faux, dit-il, que les âmes des morts soient pour la plupart, en attendant la fin, dans un *état intermédiaire* entre la félicité et le malheur, encore capables de réparer les fautes de cette vie et de rechercher la grâce. Mais il faut aussi convenir, ajoute-t-il, que dans leur zèle à combattre cette erreur qui était à la base de la doctrine du purgatoire, les dogmaticiens protestants orthodoxes allèrent trop loin et représentèrent l'état intermédiaire entre la mort et le jugement d'une telle façon qu'on finit par consi-

dérer cet état comme celui de la consommation finale. Ils préparèrent ainsi la voie au rationalisme subséquent qui nia d'abord la résurrection en pratique et ne connut bientôt plus qu'une abstraite immortalité commençant avec la mort. Il faut donc distinguer entre l'avenir des *non appelés* et celui des *élus*, objets non de la vocation générale de Rom. I, 18, mais de la vocation spéciale par laquelle la connaissance salutaire de Jésus-Christ est mise à la portée de chaque individu.

Se peut-il qu'il y ait dans l'état intermédiaire une prédication de l'Evangile à ceux qui n'ont pas été appelés pendant cette vie? Voilà une question que l'auteur examine attentivement, mais qu'il finit par écarter pour les raisons suivantes : 1° Toutes les suppositions pareilles partent de l'idée que ce qui se passe dans cette vie doit aussi se trouver dans l'état intermédiaire. Seulement, comme c'est la mort qui termine ce monde-ci et que le monde à venir ne commence qu après la parousie, cette idée ne repose sur aucun fondement. 2° Elle réclame une administration des moyens de grâce pour l'état intermédiaire, « une organisation du même genre que l'Eglise » comme dit König, mais dont l'Ecriture ne renferme pas une trace. Les passages de Pierre en particulier ne se rapportent qu'à la prédication de Christ, et il n'est question ni d'une prédication continuée par lui jusqu'à maintenant, ni d'une prédication faite par d'autres. 3° On avance ici que la mort n'est point à proprement parler le jugement. Mais cet argument, s'il peut servir à réfuter quelques idées intenables des anciens dogmaticiens, ne prouve nullement que rien n'est décidé à la mort, que cette vie n'est pas un temps de grâce dont la mort serait la fin. 4° Les Ecritures prouvent justement le contraire, un attentif examen des passages capitaux le montre surabondamment. 5° D'après l'hypothèse en question, cette vie et l'état intermédiaire ne seraient plus qu'un même développement progressif auquel la mort ne saurait porter atteinte. Tout au plus serait-elle un changement de place, puisque la prédication de l'Evangile, l'offre et l'appropriation du salut continueraient malgré tout. Puis, comme la vie est courte en comparaison de l'état intermédiaire et que, débarrassées des liens du corps, les âmes doivent être plus aptes à la repentance, on est forcé de conclure que dans cette courte vie, il y a peu d'appelés et de convertis, tandis que dans l'état intermédiaire le nombre en serait cent fois plus grand ; ceux qui ont été amenés au salut ici-bas ne formeraient ainsi à tout prendre que des exceptions.

Il ne peut donc y avoir aucun espoir de salut sans la vocation spéciale adressée ici-bas ; et le péché originel, restant sans remède, doit porter ses fruits jusque dans l'éternité. Le Dr Kliefoth établit cependant une distinction parmi ceux qui ne sont pas appelés. Avant Christ, dit-il, il n'y avait entre ceux qui étaient morts, justes ou méchants, aucune séparation comme celle dont semble parler Luc XVI, 26. Tous descendaient également au scheol, terrain neutre qui n'était ni un séjour de bénédiction, ni un séjour de misère Mais par la prédication dont parle saint Pierre, la séparation fut effectuée, le scheol se vida, les croyants de l'ancienne alliance apprirent alors à connaître Christ, et passèrent dans le ciel, et les incrédules, ceux qui n'avaient pas eu foi en Moïse, entrèrent dans un état de malheur décidé. « La portée de la descente de Christ aux enfers est ainsi d'avoir placé le monde antérieur à Christ sur le même niveau que le monde postérieur à lui. » C'est avec la prédication de notre Seigneur seulement que la *vocatio specialis* a été adressée aux croyants de l'Ancien Testament. Quant à ceux qui depuis lors n'ont pas été appelés, le salut ne peut leur être offert dans l'état intermédiaire. Mais pour ceux d'entre les païens qui ont reçu la vocation générale, qui ont fait la volonté de Dieu pour autant qu'elle leur a été révélée, qui n'ont pas repoussé les influences de la grâce divine lorsqu'elle s'est fait sentir à eux, et dont l'amour de la vérité a été de nature à leur faire accepter l'Evangile s'il leur avait été présenté ou s'ils avaient vécu assez pour recevoir la vocation spéciale, l'auteur pense que leur sort dans l'état intermédiaire est pareil à celui des croyants de l'ancienne alliance avant Christ : ils vont dans le scheol, mais au jugement dernier, quand Christ apparaîtra du haut des cieux et que l'objet de leurs aspirations pendant cette vie leur sera pleinement révélé, alors la vocation spéciale trouvera chez eux une joyeuse obéissance. La même supposition peut être faite à l'égard des enfants morts sans baptême. En d'autres termes c'est la position prise par les non appelés en face de la vocation générale qui décidera si la vocation spéciale leur sera adressée au jour du jugement.

Entre la mort et la résurrection les croyants seront non dans un état de gloire, mais dans un état de bénédiction, sans développement ni croissance, mais aussi sans chute ni recul, sans corps, sans travail. Ils ne vivront plus dans le temps et pourtant ils existeront encore d'une manière éveillée et consciente, avec souvenir de cette vie ; ils adresseront à Dieu d'incessantes louanges. Les incrédules

seront dans un état, non de condamnation, mais d'infélicité, sans progrès nouveau dans le péché, mais aussi sans conversion et sans délivrance ; comme les justes, sans corps, sans temps, sans travail, éveillés et conscients. Les degrés dans le bonheur ou le malheur sont exclus et ne viendront qu'après le jugement final, alors que tous recevront leurs récompenses, grandes ou petites. Le séjour des croyants pendant cet état purement spirituel est le ciel ; celui des incrédules est le lieu des tourments ; séjour qu'il faut bien distinguer du « monde nouveau » des croyants et de la « Géhenne », rendez-vous des incrédules après le jugement.

L'auteur ne veut du *chiliasme* sous aucune forme. Et pourtant il critique aussi les arguments antichiliastes des anciens dogmaticiens luthériens, qui partaient d'un point de vue spiritualiste incompatible avec les termes de la prophétie. Le chapitre sur « la conversion finale des Juifs » suit du commencement jusqu'à la fin le réseau prophétique, il prend en considération chaque passage en particulier tant de l'Ancien que du Nouveau Testament et finit par formuler les conclusions suivantes : 1° Il ne faut attendre qu'une conversion partielle du peuple juif. 2° Il y aura toujours un reste d'Israël croyant en Christ, mais, vers la fin, beaucoup des Israélites incrédules se joindront à lui. 3° Tandis que de nombreuses promesses se rapportent également aux convertis d'entre les Juifs et à ceux d'entre les païens, le chiliasme à raison d'affirmer que d'autres se rapportent uniquement aux Israélites, qu'il y aura un retour effectif du peuple élu dans son pays, un relèvement de Jérusalem et du temple, etc., mais il a tort de soutenir que ces choses arriveront avant le jugement dernier et dans le règne de 1000 ans.

A l'égard de ce point spécial, l'auteur prouve longuement qu'il n'a aucun fondement scripturaire. Nous ne pouvons entrer dans les détails de son argumentation. Bornons-nous à dire que pour lui Apoc. XX, 1-10 ne contient pas un seul mot du relèvement de Jérusalem et de tout ce que les chiliastes rapportent au millénium ; que le « mille » de ce passage comme tous les autres nombres de l'Apocalypse doit être interprété d'une manière symbolique ; que l'étroite relation de ce nombre avec l'établissement du royaume de la gloire au vers. 11, ne ne nous permet pas d'admettre auparavant une période de 1000 ans au sens littéral ; enfin que, si on pouvait l'interpréter ainsi d'une façon contradictoire avec tout le reste du Nouveau Testament, les espérances d'Israël ne seront pourtant réalisées que dans le royaume de la gloire sur la terre nouvelle et

sous les nouveaux cieux où la nouvelle Jérusalem apparaîtra.

Il faudrait étudier attentivement chaque phrase du chapitre sur « le développement intérieur » de l'Eglise; car il combat spécialement l'idée optimiste que se font presque tous les antichiliastes du sort de l'Eglise. La théorie d'un âge d'or avant le retour de notre Seigneur, dans lequel le christianisme deviendrait la religion universelle, repose sur une confusion ou plutôt sur une identification du développement intérieur de l'Eglise avec son extension au dehors. Elle suppose que la croissance en vie chrétienne et en spiritualité marchera de pair avec son augmentation numérique, et sa diffusion dans le monde. Mais le développement historique de l'Eglise se termine au contraire par la défection du grand nombre, qui la réduit à un troupeau choisi d'entre les fidèles, et d'un autre côté, plus l'Eglise s'étend, plus grand aussi est le nombre des chrétiens de nom, qui résistent à la fois ouvertement et en secret à sa croissance intérieure; de sorte que le conflit s'accentue constamment et qu'il se prépare une crise dans laquelle le troupeau des fidèles sera non seulement persécuté, mais presque submergé par la multitude des chrétiens de nom et des adversaires. Enfin, au cas où le *Kulturkampf* réussirait à renverser l'Eglise dans notre vieille Europe, le Dr Kliefoth se demande si ce n'est pas dans le nouveau monde qu'elle trouvera une nouvelle retraite, de même que ce furent les églises d'Occident qui fleurirent quand celles d'Orient eurent succombé.

Touchant l'*Antéchrist,* bien que l'esprit s'en retrouve en une certaine mesure dans la papauté, ce n'est pourtant pas dans le pape qu'on doit le chercher; car, non seulement les prophéties se rapportent à un individu spécial (et elles ne peuvent s'appliquer à aucun pape en particulier), mais l'Antéchrist, qui vient, il est vrai, de l'Eglise, ne restera pas dans l'Eglise et ne se contentera pas d'un mélange de l'esprit chrétien et de l'esprit antichrétien; au contraire, son activité se concentrera dans la persécution et l'annihilation de tout ce qui tient au christianisme et de tous les chrétiens.

Passons rapidement à ce qui reste encore. Le réalisme de l'auteur devient de plus en plus évident. Il rejette toutes les théories sur le *corps ressuscité* qui nient sa composition matérielle. Un corps immatériel n'est pas un corps ; le corps ressuscité de Jésus-Christ avait de la chair et du sang. Cependant il nie aussi une identité atomistique.

La rédemption doit rétablir l'homme dans tout ce qu'il aurait

eu dans l'état normal sans le péché. La résurrection n'est point un résultat de l'action des sacrements, comme on l'a enseigné depuis Irénée et Tertullien jusqu'à nos jours. Les corps de ceux qui vivront subiront un changement qui les rendra de même nature que les corps de ceux qui ressusciteront.

Dans le chapitre intitulé *Jugement dernier* se trouve une longue discussion pour accorder le fait que les hommes seront jugés d'après leur foi en Christ avec la déclaration péremptoire qu'ils le seront « selon leurs œuvres, » et pour examiner l'idée d'une « récompense » adoptée par l'*Apologie de la confession d'Augsbourg*.

La terre, purifiée et renouvelée, deviendra le séjour des fidèles. Tous les changements causés par le péché seront écartés. « Cette vieille terre, si souvent l'objet des mauvais désirs des hommes, ces cieux, si souvent témoins des horreurs de l'histoire, ne peuvent participer tels quels à la consommation; de même que le corps du pécheur doit mourir, de même aussi sa demeure. » Le dessein primitif de Dieu à l'égard de la terre et des hommes doit être accompli. Les croyants, en possession de leurs corps glorifiés, rentreront dans le domaine du temps et de l'espace. Et leur existence ne sera pas non plus isolée et seulement personnelle, mais elle sera celle d'une communauté organisée, progressant constamment dans une activité personnelle et dans une activité collective. En outre, toutes les créatures seront glorifiées en même temps que l'homme. Apoc. XXI, 5: « Voici, je fais toutes choses nouvelles, » est allégué dans ce sens, et tous les passages comme Esaïe XI, 6-8 ; LX, 17 ; LXII, 8, 9; LXV, 21-25 ; Ezéch. XXXIV, 25-27; XXXVI, 9-15, 28-30, reçoivent une interprétation littérale. Sur la *terre nouvelle* il y aura de véritables loups et de véritables agneaux, des léopards et des chevreaux, des veaux et de jeunes lions. « On bâtira éternellement des maisons et on les habitera ; on plantera des vignes et on en mangera le fruit. » Les moyens de grâce n'existeront plus, les hommes verront Dieu face à face. La sainte cène sera cependant remplacée, suivant 1 Cor. XI, 26, par quelque chose de semblable. L'Eglise elle-même prendra fin « en tant qu'institution destinée à appeler les hommes à l'Evangile. » Alors sera atteint le but tant désiré de toutes les communions et de toutes les dénominations ecclésiastiques, pour autant qu'elles auront gardé la parole de Dieu dans sa pureté. La vie de famille elle-même sera rétablie et continuée, et les liens du mariage, qui ne serviront plus désormais à la perpétuation de l'espèce, deviendront une nouvelle sorte d'association

plus profonde et participant à la glorification générale. Enfin, tandis que chacun ressuscitera tel qu'il est entré dans le tombeau, l'enfant comme un enfant, le vieillard comme un vieillard, en revanche toutes les conséquences du péché, l'incapacité de l'enfant et la décrépitude de la vieillesse, seront abolies dans l'état glorieux qui suivra la résurrection. « Nous reverrons non seulement nos amis et nos parents, mais aussi les saints de tous les âges, nos pères dans la foi, nos pères, nos guides et nos frères d'armes dans le combat de la vérité, et nous jouirons saintement de vivre avec eux. »

Nous avons touché, mais superficiellement, beaucoup de points développés longuement et avec beaucoup de science, et quant aux difficultés qui se seront dressées devant vos yeux à la lecture de ces lignes, l'auteur n'a pas manqué de les examiner avec attention dans son ouvrage.

Note de la rédaction. — Le lecteur n'aura pas attendu d'être arrivé à la fin de cet article, emprunté à un journal américain, pour se dire que nous ne pouvons le reproduire qu'à titre de document, de curiosité, trahissant l'esprit qui règne dans certains cercles religieux de la savante et sobre Allemagne.

E. de Budé. — Lettres inédites adressées a J.-A. Turretini. Tome III[1].

Cet intéressant recueil, dont nous annoncions le premier volume l'année dernière (p. 549), est maintenant complet. On y trouve des lettres de cent correspondants divers. Il importe cependant de se souvenir de l'avertissement que renferme l'appendice ajouté par l'éditeur au dernier volume, c'est que cet ouvrage « n'est pas la publication *in extenso* des deux dépôts mentionnés dans l'Introduction, mais un choix raisonné de cette vaste correspondance... » « Nous avons omis à dessein les lettres et les passages qui ne concernaient que les correspondants eux-mêmes ou leurs familles, bon nombre de billets insignifiants, lettres de recommandation, etc. »

[1] *Lettres inédites adressées de 1686 à 1737 à J.-A. Turrettini*, théologien genevois. Publiées et annotées par E. de Budé. Tome III. — Paris, librairie de la Suisse française, P. Monnerat; Genève, librairie Jules Carey, 1887. 464 pages in-8°.

Pour des travaux spéciaux il y aura donc encore beaucoup à glaner dans ce que l'éditeur du présent recueil a cru devoir laisser de côté.

Tel qu'il est, ce recueil en trois volumes offre un très grand intérêt dans le domaine de la théologie, de la philosophie, de la littérature, de l'histoire religieuse et politique. Il complète heureusement, sur bien des points et pour bien des détails, les connaissances qu'on peut acquérir par les actes officiels et les ouvrages imprimés de ce temps-là. Signalons en particulier, dans les deux derniers volumes, les lettres d'Ostervald au nombre de 103, si nous avons bien compté.

Ce qui rehausse considérablement la valeur de l'ouvrage, ce sont les deux tables que M. de Budé a eu soin d'ajouter : une *table chronologique* des lettres (quatre lettres seulement sont demeurées indéterminées) et une *table alphabétique* des noms qui y sont mentionnés. H. V.

Albert Revel. — Littérature hébraique [1].

L'éditeur Ulric Hœpli de Milan publie une série de manuels scientifiques, format in-32, bien imprimés, élégamment reliés, au prix de 1 fr. 50 le volume. Il a confié la composition du manuel de littérature hébraïque à notre collaborateur M. le professeur Revel de Florence, qui a réussi à condenser la matière en deux de ces charmants volumes de 160 à 180 pages chacun. C'est avec un vrai plaisir que nous venons d'en faire la lecture et nous ne pouvons que féliciter le public, auquel s'adressent ces résumés scientifiques, d'être initié aux saintes lettres de l'Ancien Testament à la fois d'une manière aussi agréable, aussi instructive, et dans un si excellent esprit.

On n'ignore pas qu'il y a neuf ans déjà M. Revel a publié une *Storia letteraria dell' Antico Testamento* (voir cette Revue, année 1879, p. 479 et ss.) Mais il suffit d'un coup d'œil pour s'assurer que le nouvel ouvrage n'est pas un simple abrégé de l'ancien. Les lecteurs que l'auteur a en vue ne sont pas exactement les mêmes. Le but et le plan sont différents. L'auteur lui-même a fait du chemin

[1] *Letteratura ebraica*, di Alberto Revel, Professore nell' Istituto Valdese di Firenze. — Ulrico Hœpli, editore-libraio della real casa, Milano, Napoli, Pisa 1888. — 363 pages in-32, en deux volumes.

depuis le temps où il publiait son Histoire littéraire. Sur plusieurs points importants ses vues se sont sensiblement modifiées.

Après une *introduction* où se trouve résumée dans une quarantaine de pages l'*Histoire du peuple d'Israël* dans ses deux grandes périodes hébraïque et judaïque, M. Revel consacre ses deux premiers chapitres à la *langue hébraïque* et aux études dont elle a été l'objet, ainsi qu'à l'*histoire du Canon de l'Ancien Testament*. Il traite ensuite successivement de l'*historiographie*, de la *poésie* lyrique et gnomique, de la *prophétie* et de la *législation*. L'ouvrage se termine par des *tablettes chronologiques* où sont récapitulés les résultats auxquels l'auteur s'est arrêté quant à la date des différents livres ou portions de livres et des sources où ils ont été puisés.

Comme on le devine par la place assignée à la littérature législative, M. Revel a fait une évolution complète en ce qui concerne la question de l'Hexateuque. Il fait dater le « document élohiste, » ou Code sacerdotal, de l'époque de la Restauration après l'exil. Nous doutons, quant à nous, que cette solution radicale puisse être considérée comme un résultat définitivement acquis à la science. A notre sens, la question n'est pas aussi simple. Si la dernière rédaction de ce document peut et doit être placée à une époque aussi tardive, par ses premières origines et par plusieurs de ses parties constitutives il remonte certainement à une époque plus ancienne. En revanche, nous ne pouvons qu'approuver notre historien d'avoir, contrairement à l'opinion soutenue par lui en 1879, classé le livre de Jonas parmi les écrits post-exiliques et fait descendre la composition de l'Apocalypse de Daniel à l'époque asmonéenne.

Nous aurions de sérieuses réserves à faire quant à l'âge, trop reculé selon nous, que M. Revel attribue au livre de Job (époque de Salomon) et à celui de Joël (fin du IXe siècle). Il ne nous est pas possible de nous familiariser avec le but politique que, suivant M. Reuss, il prête au petit livre de Ruth, ni d'adopter la date qu'il lui assigne (commencement du « second âge dynastique, » c'est-à-dire : époque du schisme). Surtout, nous avouons ne pas comprendre qu'on puisse statuer deux auteurs différents pour Zach. IX-XI et XII-XIV et faire remonter ces oracles au delà de l'exil. Nous croyons savoir que M. Bruston, qui soutenait les mêmes thèses dans son *Histoire de la littérature prophétique*, en est revenu depuis lors. Evidemment ces six chapitres ne sont pas du même auteur que Zach. I-VIII, mais comme ceux-ci ils appartiennent à la période judaïque.

Hâtons-nous de le dire cependant, ces divergences de vue sur des problèmes qui sont et seront sans doute encore longtemps controversés restent pour nous à l'arrière-plan. Ce qui domine c'est le sentiment de l'accord sur les grandes questions de principe et de méthode. Nous sommes heureux de nous savoir en parfaite communion d'esprit avec l'honorable théologien de Florence et nous le remercions de son beau travail. Un ouvrage analogue serait on ne peut plus utile à notre public français. Mais trouverait-il des amateurs ? Le doute est permis ! H. V.

F. W. J. Dilloo. — La langue maternelle de Jésus et de ses apôtres [1].

Il fut un temps où l'on discutait gravement la question de savoir si notre Seigneur s'exprimait habituellement en grec ou s'il faisait usage de l'idiome palestinien. M. Böhl estimait encore en 1873 devoir faire à cette question l'honneur de lui consacrer tout un chapitre de ses *Recherches sur une Bible populaire au temps de Jésus*. Aujourd'hui cette discussion a perdu son intérêt. La question s'est déplacée. Elle ne porte et ne peut porter que sur ce point-ci : lequel des dialectes *sémitiques* doit-on considérer comme ayant été celui de Jésus et de ses disciples ? Etait-ce l'hébreu ? Etait-ce l'araméen ?

L'opinion générale et, à notre humble avis, de beaucoup la plus probable, c'est que Jésus parlait habituellement l'araméen tel qu'il se parlait alors en Palestine, plus exactement dans le nord de la Palestine. Tout le monde cependant n'est pas de cette opinion. M. Delitzsch par exemple, qui la partageait autrefois, en est revenu, il y a quelques années. En 1874, dans un article du *Daheim*, il soutenait encore l'idée généralement admise ; « autrement, disait-il, Jésus aurait eu besoin d'un methourgueman (interprète) pour se faire entendre du peuple ». En 1883, dans une publication anglaise concernant sa traduction en hébreu du Nouveau Testament, il traite la même idée d'illusion et prétend que « notre Seigneur et ses apôtres pensaient et parlaient le plus souvent en hébreu. » On com-

[1] *De Mœdertaal van onzen Heere Jesus Christus en Zijne Apostelen*. Rede gehouden... door F. W. J. Dilloo. Amsterdam, Scheffer et Cᵒ, 1885. — 70 pages.

prend que ce vote émis par le célèbre hébraïsant de Leipzig ait eu un certain retentissement.

L'auteur du *Discours* que nous annonçons, — discours prononcé en séance académique lors de la transmission du rectorat de la jeune université libre d'Amsterdam, — prend résolument parti pour l'opinion que M. Delitzsch a cru devoir abandonner. Avec une érudition et une richesse de développements qu'on ne s'attendrait pas à rencontrer dans une harangue de cette nature, et qui supposent un auditoire aussi longanime que savant [1], M. Dilloo reprend la question *ab ovo*. Il passe en revue les opinions émises sur le sujet dans le cours des âges, à commencer par les docteurs de l'ancienne Eglise, et discute ensuite les textes, c'est-à-dire les mots et phrases du Nouveau Testament, d'où l'on peut inférer que la *langue maternelle* du Seigneur et de ses apôtres était bien l'araméen. Si, dit-il, nous voulons faire revivre, sinon les paroles mêmes de notre Sauveur, du moins l'accent avec lequel il les a prononcés, les sons qu'il faisait entendre en parlant, c'est en araméen qu'il nous faut essayer de traduire ses discours. Aussi la harangue du professeur d'Amsterdam se termine-t-elle, à titre de spécimen, par les béatitudes traduites en araméen. Cette rétroversion est basée sur la Peshittho, avec vocalisation conforme aux principes suivis par M. Kautzsch dans sa grammaire de l'araméen biblique.

Pour autant qu'il est possible en cette matière d'arriver à une conclusion positive, celle de M. Dilloo me paraît, je le répète, être de beaucoup la plus satisfaisante. H. V.

REVUES

Jahrbücher für protestantische Theologie

Première livraison de 1888.

Lipsius : La théologie ritschlienne. — *Nippold :* Infaillibilisme et investigation historique. — *Bornemann :* A propos de l'hypothèse de Keller concernant l'origine vaudoise des Bibles allemandes d'avant Luther. — *Wendland :* Les Esséniens chez Philon. — *Völter* : L'épître de Barnabas. — *H. Bois :* Conjectures exégétiques et critiques sur les épîtres pastorales.

[1] Nous maintenons ce double compliment malgré la note de la page 62 qui nous apprend qu'à partir de page 45 le discours prononcé a été moins complet que le discours imprimé.

Seconde livraison.

P. Mohnhaupt : Développement historique et exposé dogmatique du dogme de la préexistence de Christ. — *F. Nitzsch :* L'origine des universités. — *R. Ohle :* Les Esséniens. Etude critique des données de Josèphe. — *Paul Feine :* Question synoptique. (3e article.) (Les paraboles : Mat. XIII ; Marc IV ; Luc VIII. D'où les évangélistes les ont-ils tirées ?) — *R. Ohle :* Les Esséniens dans le « Quod omnis probus liber » (de Philon).

Theologische Studien und Kritiken

Première livraison.

Köstlin : La religion d'après le Nouveau Testament. — *Beyschlag :* L'Apocalypse défendue contre la plus récente hypothèse critique. — *Kramer :* L'essai de Zinzendorf de réconcilier Wittemberg et Halle. *Belling :* 1 Jean III, 9. — *Buchwald :* Un passage interpolé dans les œuvres de Luther. — Bulletin.

Seconde livraison.

Giesebrecht : L'oracle sur Immanouel. — *Rösch :* Astarté = Marie. — *O. Rütschl :* Etudes sur Schleiermacher. — *Nöldechen :* Tertullien, de la chasteté. — *Bois :* De la ponctuation de quelques passages du Nouveau Testament. — Bulletin.

Troisième livraison.

Grünberg : Vues et efforts réformateurs de Luther et de Zwingli en matière de culte. — *Baudissin :* Esaïe XV et XVI. — *Gräfe :* La fin de l'évangile de Luc et le commencement des Actes. — *Koldewey :* La prétendue mutilation du symbole des apôtres dans l'ordonnance ecclésiastique du duc Jules de Brunswig-Wolfenbüttel. — Deux appendices à l'étude sur Astarté = Marie. — Bulletin.

Revue philosophique

de M. Th. Ribot.

Avril.

Paul Janet : Introduction à la science philosophique. I. La philosophie est-elle une science ? — *Dunan :* L'espace visuel et l'espace tactile. II. Observations sur les aveugles. — *Ch. Richet :* Les réflexes psychiques (2e article). — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques. — Société de psychologie physiologique : *Ch. Richet :* Expériences sur le sommeil à distance. — *Manouvrier :* Etude comparative sur le cerveau de Gambetta et de Bertillon.

LA DOCTRINE DE LA SAINTE CÈNE

ESSAI DOGMATIQUE

PAR

P. LOBSTEIN [1]

CHAPITRE PREMIER

La pensée de Jésus.

I. *Les sources.* — Elimination provisoire du quatrième évangile. — Les quatre relations de la cène. — Elles se ramènent à deux types originaux. — Examen critique de la rédaction de Marc et de la version de Paul. — Pourquoi il est difficile d'opter en faveur de l'une de préférence à l'autre. — Accord essentiel des deux documents.

II. *Les faits certains et les paroles authentiques.* — Essai d'une reconstitution historique de l'acte et des formules de la cène. — Discussion des textes : les parallèles, les variantes, les divergences. — Nécessité d'élargir le cadre des recherches d'exégèse, d'histoire et de théologie biblique. — Les prémisses religieuses de la cène dans l'Ancien Testament.

III. *La cène et les actes symboliques des anciens prophètes.* — Rôle important des actes symboliques dans la prédication des prophètes : exemples choisis. — Actes analogues mentionnés par le Nouveau Testament. — Affinité entre ce genre symbolique d'enseignement et les paraboles de Jésus. — L'acte eucharistique, une parabole en action. — Analyse des différents moments de la cène. — Double explication du symbolisme de la cène : l'idée religieuse de la Pâque, la signification du sacrifice de l'alliance.

[1] Voir le numéro de juillet.

IV. *La cène et la fête de Pâque.* — Les données évangéliques : divergence entre la tradition synoptique et la relation johannique. — Le dernier repas de Jésus a été un repas pascal. — Le rituel du repas pascal : Jésus ne s'y est pas assujetti servilement. — L'idée religieuse de la Pâque juive : Jésus l'a maintenue en en renouvelant le sens. — La notion du sacrifice : indiquée par l'analogie entre la Pâque et la cène, elle est mise en évidence par la formule relative à la coupe de la nouvelle alliance. —

V. *La cène et le sacrifice de l'alliance.* — Le récit de l'Exode. — L'aspersion du sang de la victime sur l'autel et sur le peuple : signification de cette cérémonie. — La prophétie de Jérémie : analyse théologique de ce passage. — La mort de Jésus est le sacrifice qui a ratifié la nouvelle alliance. — Image anticipée de ce sacrifice, la cène couronne et consomme l'œuvre de Jésus.

VI. *La cène et l'œuvre de Jésus.* — Développement historique de l'œuvre de Jésus. — Ses déclarations touchant ses souffrances et sa mort. — La conception de la mort du Messie et le judaïsme du temps de Jésus. — Comment le Maître initia ses disciples à la nécessité de sa mort. — Comment il s'y éleva lui-même : les enseignements de l'histoire, le témoignage de l'Ancien Testament, la volonté du Père. — Le fait brutal transformé par la foi religieuse en un acte moral. — La vie de Jésus donnée en rançon pour plusieurs. — Symbole du don de son être tout entier, la cène est le dernier mot du ministère de Jésus et l'expression définitive de sa conscience religieuse.

VII. *La cène instituée par Jésus à titre de rite permanent.* — La question de la préméditation de la cène. — Les données de nos sources. — L'institution du rite chrétien est impliquée dans la célébration de la Pâque, transformée mais non abolie par Jésus.

VIII. *La cène et les premiers disciples.* — Dernière question suggérée par l'histoire : Judas était-il présent à l'institution de la cène ? — Insuffisance de nos données pour répondre à cette question. — Préoccupations dogmatiques qui en ont compromis la solution.

IX. *Coup d'œil rétrospectif.*

I

Pour saisir et rendre fidèlement l'intention de Jésus au moment où il prit la cène avec ses disciples, pour déterminer la pensée qui lui inspira l'acte et les paroles que nous rapporte

la tradition évangélique, il faut d'abord soumettre à un examen indépendant et attentif les relations qui nous ont conservé le souvenir du dernier repas du Maître et de ses disciples. Ici, comme dans toutes les questions historiques, la critique des sources est le premier devoir qui s'impose à l'historien.

Un grand nombre de théologiens ont pris le sixième chapitre de l'Evangile selon saint Jean pour point de départ de leurs études exégétiques et dogmatiques sur la sainte cène. Cependant cette marche, bien que suivie par Calvin et recommandée par l'autorité de son nom, ne saurait aboutir à un résultat sûr et concluant.

Quoi qu'on puisse penser de l'authenticité du quatrième évangile, il est certain que les discours du Christ johannique ne sont pas la reproduction pure et simple des paroles que prononça le Jésus de l'histoire. L'auteur nous y révèle le Christ de sa foi, qui est venu apporter au monde la vie, la lumière et l'amour, et dont la parole s'adresse moins aux interlocuteurs présents et immédiats de Jésus qu'à ceux qui liront son évangile et qui sauront en profiter. Mais il y a plus. Si nous renonçons à chercher dans le fameux discours de Jésus à Capernaüm la base d'opération de nos études de théologie biblique, c'est aussi parce que ce discours lui-même est susceptible d'interprétations fort divergentes. Les exégètes qui appliquent la méthode que nous condamnons sont bien obligés de convenir qu'il n'est pas fait directement mention de la cène dans les enseignements de Jésus sur la nécessité de s'assimiler sa chair et son sang ; le moment où se place ce discours est chronologiquement fort éloigné du jour où le Maître rompit une dernière fois le pain pour le donner à ses disciples ; la situation et le milieu historiques sont complètement différents. Enfin l'explication des détails n'est pas moins controversée que l'intelligence de l'ensemble, et depuis la Réforme jusqu'à nos jours les commentateurs ont dépensé infiniment de zèle et de labeur pour déterminer la signification des paroles de Jésus, sans être arrivés encore à s'entendre sur le fond ou sur les termes de ce discours [1].

[1] Ebrard ne se borne pas à étudier ce discours avant même d'aborder

Dans ces conditions, c'est faire preuve d'une singulière légèreté scientifique que d'asseoir sur un fondement aussi mal assuré une construction exégétique ou dogmatique. Est-ce à dire cependant qu'il faille absolument faire abstraction du discours johannique et qu'on puisse ou doive l'ignorer ou l'écarter sommairement? En aucune façon : une fois que, sur la foi de documents plus directs et moins sujets à caution, nous aurons essayé de fixer le sens des paroles et de l'acte de la cène, nous nous reporterons au sixième chapitre de notre évangile, et il sera plus aisé de discuter le problème si souvent débattu des rapports entre ce chapitre et les textes que nous aurons examinés. Peut-être cette comparaison jettera-t-elle quelque lumière sur les recherches antérieures, et leur servira-t-elle de contrôle, sinon de confirmation et de preuve. De cette manière, l'étude du point de vue johannique, qui serait dépourvue de valeur et qui resterait sans fruit, si nous l'abordions mal à propos et au début de notre travail, présentera un intérêt très réel et sera d'une incontestable fécondité [2].

Le quatrième évangile provisoirement écarté, il reste quatre textes principaux, dans lesquels il est question de l'institution et de la célébration de la cène. Qu'il me soit permis de placer

le récit de l'institution de la cène; il y ajoute un commentaire détaillé sur l'allégorie du cep et des sarments (Jean XV). Le lecteur non prévenu reconnaîtra aisément qu'une méthode pareille suppose déjà ce qui est en question, c'est-à-dire qu'elle est dominée et inspirée par une conception de la cène que l'auteur s'est formée indépendamment des sources et des documents primaires. (*Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte.* Frankfurt a/M. 1845. Bd. I, p. 73-97.)

[2] Lire la discussion lumineuse et serrée de Keim ; il cite une série de théologiens depuis Calvin jusqu'à Jul. Müller et Schenkel, qui partent du quatrième évangile pour aboutir aux synoptiques. (*Das Nachtmahl im Sinne des Stifters*, Jahrbüch. für deutsche Theologie, 1859, p. 65 sq.). — Un dogmaticien récent, dont M. H. Bois vient de faire connaître les principaux ouvrages aux lecteurs français, M. Frank, a commis la même erreur. (*System der christlichen Wahrheit*, II, 272. Comp. aussi Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre*, II, 849-856.) — Dans son excellente monographie plusieurs fois citée, Rückert a su éviter cette faute, § 2, § 6, § 19. Cf. aussi M. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, § 850 suiv.

sous les yeux du lecteur le tableau comparé de ces textes, empruntés, comme on sait, aux évangiles synoptiques et à la première épître aux Corinthiens.

Matthieu XXVI, 26-29.	Marc XIV, 22-25.
Mais pendant qu'ils mangeaient, Jésus, ayant pris un pain et ayant rendu grâces, le rompit et le donna à ses disciples, et dit : Prenez, mangez, ceci est mon corps.	Et pendant qu'ils mangeaient, ayant pris un pain, ayant rendu grâces, il le rompit et le leur donna et dit : Prenez, ceci est mon corps.
Et ayant pris une coupe et ayant rendu grâces, il la leur donna et dit : Buvez en tous.	Et ayant pris une coupe, ayant rendu grâces, il la leur donna, et ils y burent tous.
Car ceci est mon sang, (le sang) de l'alliance, lequel est versé pour plusieurs, pour la rémission des péchés.	Et il leur dit : Ceci est mon sang, (le sang) de l'alliance, lequel est versé pour plusieurs.
Mais je vous dis que je ne boirai plus de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau avec vous dans le royaume de mon Père.	En vérité, je vous dis que je ne boirai plus jamais du fruit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau dans le royaume de Dieu.

Luc XXII, 17-20.	1 Cor. XI, 23-25.
Et ayant saisi une coupe, ayant rendu grâces, il dit : Prenez ceci et le distribuez entre vous.	
Car je vous dis que je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce que le royaume de Dieu vienne.	
Et ayant pris un pain, ayant rendu grâces, il le rompit et le leur donna, en disant : Ceci est mon corps donné pour vous ; faites cela en mémoire de moi.	Le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit un pain, et ayant rendu grâces, le rompit et dit : Ceci est mon corps (qui est) pour vous ; faites cela en mémoire de moi.
De même aussi la coupe, après le repas, en disant : Cette coupe	De même aussi la coupe, après le repas, en disant : Cette coupe est la nou-

est la nouvelle alliance dans mon sang, lequel est versé pour vous.

velle alliance dans mon sang; faites cela, chaque fois que vous en boirez, en mémoire de moi.

Il suffit d'un examen rapide [1] pour se convaincre que les quatre relations, dont nous venons de transcrire et de rapprocher les textes, peuvent se ramener à deux classes distinctes, dont la première comprend Matthieu et Marc, tandis que Luc et la première aux Corinthiens appartiennent à la seconde. — Mais ce n'est pas tout. Il convient d'opérer une nouvelle réduction, et de ramener à deux types primitifs et originaux les deux couples de versions entre lesquelles l'historien est appelé à opter. Le choix ne saurait être douteux : les relations dont la priorité nous semble incontestable, sont, d'un côté, celle de Marc, d'autre part, celle de Paul. En effet, la comparaison des évangiles synoptiques en général et le rapprochement de nos textes en particulier font pencher la balance en faveur de la formule de Marc : la rédaction de Matthieu est la reproduction légèrement modifiée du texte de Marc ; la seule différence vraiment notable entre les deux versions consiste dans l'addition explicative, par laquelle Matthieu interprète d'une manière assurément légitime, la pensée de Jésus énoncée dans le second évangile « ceci est mon sang (le sang) de l'alliance, lequel est

[1] Dans son étude sur *la notion de la sainte cène dans le Nouveau Testament*, M. J. Bastide a négligé de faire un triage des sources et de s'expliquer sur la valeur relative des différentes relations sur la cène. (*Revue théol. de Montauban* 1883, p. 386 suiv.) — Croirait-on que M. Durand, qui a consacré un volume de près de cinq cents pages à la *question eucharistique élucidée et simplifiée* n'aborde nulle part les problèmes de critique historique ? Son immense érudition promène le lecteur à travers tous les dédales de la scolastique ancienne et moderne, mais elle se condamne elle-même à une incurable stérilité, parce que la pensée de l'auteur s'agite au milieu de discussions purement formelles, sans jamais entamer les concrètes et vivantes réalités de l'histoire. L'examen exégétique d'une série de passages étudiés dans les lettres XXIX à XXXIII est dominé par des préoccupations polémiques et dogmatiques qui nuisent singulièrement à la valeur probante de l'argumentation. Sans doute l'intention du polémiste est pratique et elle tend à la réconciliation des différentes fractions de l'Eglise chrétienne, mais la méthode suivie par lui est loin d'avoir « élucidé et simplifié » la question.

versé pour plusieurs, *pour la rémission des péchés*, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. » (Mat. XXVI, 28.) — Quand au second groupe de textes, il ne sera pas nécessaire de démontrer longuement que Luc tient sa formule de Paul [1]; l'identité des relations est si complète qu'elle s'explique uniquement par leur origine commune ; cette origine doit être rapportée au témoignage de l'apôtre, non à celui du troisième évangile, qui porte ailleurs encore des traces nombreuses et profondes de l'influence du paulinisme. Il ne reste donc en présence que la version de Marc et celle de Paul.

Est-il possible de préciser davantage et de se prononcer pour l'une des formules à l'exclusion de l'autre, ou de préférence à l'autre? On l'a pensé souvent, et le choix s'est porté tantôt sur la rédaction de l'apôtre, tantôt sur celle de l'évangéliste.

Paul, disent les uns, fait remonter la connaissance des faits à une révélation directe et personnelle du Seigneur; le mode de cette communication nous garantit l'historicité et l'authenticité parfaite du récit et des paroles qu'il nous transmet. Sa relation est d'ailleurs la plus ancienne de toutes celles qui nous ont été conservées. Sans doute il n'était pas au nombre des douze, présents à l'institution de la cène ; mais il a trouvé celle-ci en usage et en vigueur dans la communauté primitive de Jésusalem; il a pris part lui-même bien souvent à la célébration d'un acte qui, à l'origine, se répétait chaque jour; il a donc pu et dû posséder une connaissance positive, immédiate, aussi sûre que complète, de l'ensemble et des détails de ce rite ; il ne l'a, de son côté, introduit dans les Eglises fondées par lui qu'après ample information, sur la foi d'une tradition incontestable, sous la sauvegarde et le contrôle d'une expérience directe, s'appuyant sur la parole et l'ordre formel du Seigneur [2]. — A ces arguments on peut répondre : Il est vrai que Paul

[1] Cette formule, il l'a combinée avec la version de Marc. (Voir sur la rédaction de Luc, M. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig, 1863, p. 237-238.)

[2] Voir, par exemple, M. Weiss, *Leben Jesu*, II[1], 513-514 — M. Godet, *Comm. sur l'Evangile de saint Luc*, II[2], 367-369 ; *Comm. sur la première épître aux Corinthiens*, II (1887), 160 suiv. 170, 172-173. — Cf. M. Holsten, *Das Evangelium des Paulus*, II (1880), p, 361-362.

déclare « qu'il a reçu du Seigneur ce qu'il a transmis » à son Eglise (1 Cor. XI, 23). Mais ces mots impliquent-ils nécessairement la communication surnaturelle d'un fait particulier que Paul pouvait connaître par le témoignage des douze et la tradition de la primitive Eglise? L'apôtre en appelle-t-il à une révélation qui a consisté dans la dictée d'une formule précise, reproduction identique des paroles prononcées par Jésus, la veille de sa mort? N'est-il pas plus conforme à l'esprit même et à la nature de la révélation d'admettre que l'inspiration apostolique porte sur le sens intime de la cène, sur la valeur que lui attribue Paul, sur les conséquences pratiques qu'il en fait découler et qu'il développe dans les avertissements solennels et le blâme sérieux adressés à ses lecteurs? En outre, s'il est vrai que l'apôtre est le témoin le plus ancien auquel nous puissions nous reporter, n'est-il pas moins certain que sa préoccupation dominante, dans le passage qui rappelle l'institution de la cène, n'est pas exclusivement, ni même principalement une préoccupation historique? Paul est croyant et apôtre; à ce titre et dans cette même mesure, il est penseur et théologien; ses exhortations sont inspirées par une conception particulière de la sainte cène, conception qui forme un élément intégrant de son système religieux. Soutiendra-t-on qu'il est impossible que son idée théologique ait marqué de son empreinte la relation qu'il nous donne de l'institution du Seigneur? Loin de nous de supposer une altération ou une modification intentionnellle et calculée des paroles du Christ, accommodées après coup par Paul à son point de vue personnel; mais est-ce porter atteinte à l'autorité religieuse ou à la probité de l'apôtre que d'admettre qu'il a pu, pour expliquer la pensée de Jésus, enrichir la formule primitive d'expressions étrangères aux termes littéraux des paroles de l'institution? Et quand même l'on repousserait cette possibilité comme injurieuse et attentatoire à la bonne foi ou à la dignité apostolique, pense-t-on avoir tranché la question en invoquant la haute antiquité du témoignage de Paul et les moyens d'information dont il disposait? Est-il permis, est-il légitime de prétendre que la célébration fréquente de la cène au sein des premières communautés

chrétiennes implique et suppose la répétition rigoureuse d'une formule absolument fixe et invariable? L'usage liturgique et sacramentel d'une formule semblable est-il compatible avec les allures si libres et si spontanées du culte chrétien durant l'âge héroïque de l'Eglise? Les variantes mêmes de nos textes ne prouvent-elles pas qu'aucune règle unique et générale n'était arrivée à prévaloir et à s'imposer ? Les arguments externes en faveur du texte de Paul ne sont donc pas plus décisifs que les raisons internes [1].

Aussi conçoit-on que bien des théologiens penchent pour la version de Marc qu'ils préfèrent à la rédaction de l'apôtre [2]. Ils rappellent que le second évangile reproduit le plus fidèlement l'une des grandes sources de la tradition synoptique et que cette source, quoique dérivée elle-même, remonte cependant jusqu'à Pierre; ils font remarquer que les paroles relatives à la coupe sont plus concises, plus lapidaires dans Marc que chez Paul; à ces considérations ils ajoutent les objections rapportées tout à l'heure contre toute préférence exclusive accordée au texte de la première aux Corinthiens. — Mais les défenseurs de Marc ont-ils réussi à lever toute difficulté et à faire taire toute hésitation? Ont-ils infirmé tous les motifs allégués plus haut par les partisans de la version paulinienne? Ne peut-on pas leur répondre que la seconde des formules transmises par l'apôtre porte en elle-même un frappant cachet d'originalité, précisément parce qu'elle ne ressemble pas à la première et qu'on y rencontre des difficultés philologiques que ne présente pas celle-ci? « N'est-il pas vraisemblable que la tradition orale et l'usage ecclésiastique auront plutôt tendu à uniformiser la seconde formule, relative au vin, avec la première, qui se rapporte au pain, qu'à les diversifier? Il résulte de là que la plus grande probabilité historique est en faveur de la forme dans laquelle les deux paroles de Jésus se ressemblent le

[1] Rückert, o. c., 17-18.

[2] Par exemple M. Reuss, *Histoire évangélique*, p. 638-639. — Immer, *Theologie des neuen Testamentes*, 1877, p. 141. — M. Pfleiderer, *Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang*, Berlin, 1887, p. 260. 407.

moins, c'est-à-dire en faveur de celle de Paul et de Luc [1] ? »

Que faut-il conclure de ce débat contradictoire? C'est qu'il est impossible de déterminer avec une sûreté et une précision mathématiques laquelle des deux versions est préférable à l'autre. Entre la rédaction de Marc et celle de Paul l'hésitation est permise, et il est plus sage de suspendre son jugement que de se payer de raisons et d'arguments qui ont une valeur plus spécieuse que réellement probante.

Aussi bien l'incertitude qui subsiste sur ce point ne tire-t-elle pas à conséquence, et il n'y a pas lieu de s'en alarmer. La divergence entre les deux formules porte moins sur le fond de la pensée de Jésus et sur la substance des récits que sur la forme sous laquelle nous ont été conservées les paroles authentiques du Christ; il ne saurait être question de contradictions ou d'obscurités insolubles; tout au plus s'agit-il de nuances, et l'on a pu soutenir avec raison que cette diversité même des relations contribue à nous faciliter l'intelligence de l'ensemble et des détails [2].

Une étude attentive des faits et un examen minutieux des paroles de Jésus le démontreront aisément.

II

Bornons-nous d'abord à l'examen de nos textes; à l'aide des documents dont nous avons discuté la valeur, essayons de reconstituer historiquement l'acte et les formules de la cène. Il ne s'agit pas encore d'en expliquer la signification intime et la portée religieuse. Avant d'aborder cette explication, ouvrons une enquête destinée à fixer les faits certains et les paroles authentiques, dont nous entreprendrons plus tard de déterminer le sens et l'intention. Cette marche nous est impo-

[1] M. Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, tom. II (2 édit.), p. 387. — M. Weiss, *Biblische Theologie des neuen Testaments* § 85, b. Anm. 2; *Leben Jesu*, II, 516. — Kahnis, *Die lutherische Dogmatik*, II (1875), 349-350.

[2] L'opinion de M. Reuss (*Histoire évangélique*, p. 639) nous paraît plus fondée que celle de M. Holsten, qui trouve une contradiction flagrante et irréductible entre la rédaction de Matthieu (Marc) et celle de Paul (*ouv. cité*, p. 362.)

sée par le caractère de nos recherches ; elle est à la fois plus exacte et plus prudente, puisqu'elle part de ce qui peut être constaté avec certitude pour s'élever à ce qui constitue l'objet des débats critiques ou des controverses dogmatiques.

Que nous racontent nos relations touchant la cène ?

Jésus prit un pain [1], et en prononçant des paroles de bénédiction ou d'action de grâces (Mat. et Marc : εὐλογήσας, Luc et Paul : εὐχαριστήσας) [2], il le rompit et le donna aux disciples afin qu'ils en mangeassent [3]. D'après le témoignage unanime de nos textes, Jésus établit un rapport direct entre ce pain et son corps; ce rapport, il l'exprime par ces mots communs à toutes nos versions : « Ceci est mon corps. » La rédaction paulinienne porte en outre une addition explicative, dont la formule précise varie d'après les manuscrits, mais dont la signification n'est pas douteuse : ce corps est donné, livré à la mort pour les disciples [4]. Bien que cette indication manque dans la version transmise par Matthieu et Marc, la même idée est manifestement sous-entendue par eux; elle est impliquée dans l'acte même de Jésus rompant le pain et l'offrant aux siens : les mots τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, précédant le terme τὸ σῶμα, ne font qu'exprimer d'une manière directe et explicite la pensée que

[1] Les prières eucharistiques de la Διδαχή mentionnent la coupe avant le pain (IX, 2) Cf. p. 28 de l'édit critique de M. Harnack. Cf. Luc XXII, 17 rapproché de 20. Sur cette répétition voy. M. Holtzmann, ouv. cit. 237-238.

[2] Les deux premiers synoptiques, qui emploient pour la formule relative au pain, le terme εὐλογήσας, se servent, à propos de la coupe, du mot εὐχαριστήσας, qui se trouve dans la rédaction paulinienne des paroles concernant le pain de la cène. Les deux expressions rendent la même idée.

[3] Mat. : λάβετε, φάγετε. — Marc : φάγετε. — Dans les relations de Luc et de Paul ces mots sont une interpolation provenant des récits de Matthieu et de Marc. L'ordre de Jésus était impliqué dans l'acte de rompre le pain et de présenter le morceau. (M. Godet, *1 Corinth.* II, 164.)

[4] La leçon de Luc XXII, 19 τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον est garantie par les meilleurs manuscrits et elle n'a jamais été contestée par les critiques autorisés. Au contraire, le texte de la première aux Corinthiens, XI, 24, doit être rétabli d'après la leçon alex. : τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ; les variantes κλώμενον, διδόμενον, θρυπτόμενον, sont des interpolations et des gloses destinées à atténuer ce qu'il y a de rude et d'abrupt dans le texte authentique.

Matthieu et Marc traduisent à leur tour dans la formule relative à la coupe : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, lequel est *versé pour plusieurs*. » La divergence entre les relations de Marc (Mat.) et de Paul (Luc) n'existe donc qu'à la surface ; l'une et l'autre s'accordent sur le fond essentiel des choses : « Ceci est mon corps, » dit Jésus, en distribuant le pain aux assistants, et il leur donne à entendre que sa mort aura lieu pour eux, à leur profit et dans leur intérêt [1].

Plus importante est une dernière différence entre la double version des paroles qui se rapportent au pain de la cène. « Faites cela en souvenir de moi, » dit Jésus d'après la relation concordante de Paul et de Luc. Ces mots manquent dans Matthieu et dans Marc. Le silence des deux premiers évangiles suppose-t-il une conception différente de celle qu'indiquent Paul et son disciple ? L'institution proprement dite d'un rite permanent, clairement énoncée par la première aux Corinthiens et par le troisième évangile, est-elle ignorée ou peut-être même exclue par Marc et Matthieu ? Question capitale, que nous ne pouvons qu'indiquer ici, puisque les éléments d'une solution nous font encore défaut et ne nous seront fournis que par nos recherches ultérieures [2].

Le second acte de la cène, concernant la coupe que Jésus fit passer parmi ses disciples, est présenté un peu différemment par nos textes.

D'après Matthieu (XXVI, 26) et Marc (XIV, 22), la distribution du pain eut lieu pendant le repas, ἐσθιόντων αὐτῶν ; les deux premiers évangiles gardent le silence sur le moment où la coupe circula, mais d'après le contexte il semble qu'aucun intervalle ne sépara les deux actes [3]. Paul et Luc ne précisent pas le moment où Jésus rompit et offrit le pain, mais ils racontent explicitement que la distribution de la coupe eut lieu « après

[1] Sur l'interprétation divergente de M. Weizsæcker, voir les observations présentées plus loin.

[2] Voir plus bas, § VII.

[3] Cependant, dans Marc et Mat., le second acte est précédé d'une action de grâces nouvelle, en sorte qu'il ne forme plus non plus la simple continuation du premier : Mat. XXVI, 27 = Marc XIV, 23 : εὐχαριστήσας. Cf. M. Monnier, *Encyclopédie des sciences religieuses*, I, 777.

qu'on eut soupé [1]. » Comme les mots μετὰ τὸ δειπνῆσαι ne se rapportent qu'au second acte de la cène, il est clair que, d'après la version paulinienne, il s'écoula entre les deux actes un temps plus ou moins long. Bien que cette disjonction des deux moments soit contraire à notre tradition actuelle et choque les idées reçues sur une cérémonie dont l'unité est consacrée à la fois par le dogme et par la pratique, la relation de l'apôtre et de son élève est historiquement la plus vraisemblable. Quoi de plus naturel que l'insistance avec laquelle le Maître, dominé par le sentiment de sa mort prochaine et par le désir d'initier les siens à la signification de son sacrifice, essaya de traduire, au début comme à la fin du dernier repas, la pensée qui remplissait son esprit et son cœur? La répétition immédiate du même enseignement exprimée de deux manières différentes, n'a-t-elle pas moins de vraisemblance psychologique et morale que la reprise plus solennelle et plus impressive de ce qui, indiqué au commencement de l'émouvante soirée, formait la constante préoccupation et l'inspiration suprême des entretiens de Jésus, de ses avertissements, de ses consolations et de ses promesses [2]?

Les paroles relatives à la coupe présentent des divergences plus sensibles que celles qui se rapportent au pain. Sur ce point, comme sur le précédent, Matthieu et Marc reproduisent une version commune, tandis que Paul et Luc marchent en général d'accord.

L'invitation formelle de Jésus aux disciples : « Buvez-en tous! » ne se trouve que dans Matthieu (XXVI, 27), mais Marc (XIV, 23) ajoute, après avoir rapporté les paroles du Seigneur : « Et ils en burent tous. » Cette injonction, à laquelle

[1] L'identité des deux formules est complète : ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι (Luc XXII, 20; 1 Cor. XI, 25).

[2] Rückert, o. c. 70-121. — Comp. aussi les observations que M. Beyschlag (*Leben Jesu* I,[1] 385-386) oppose à M. Weiss qui soutient l'opinion traditionnelle (*Leben Jesu* II, 515-516). Keim pense comme M. Weiss. (Cf. *Geschichte Jesu von Nazara* III, 268-269.) M. Godet estime que la version des deux premiers évangiles n'exclut pas celle de Luc et de Paul, et il est certain que le silence de ceux-là n'équivaut nullement à un démenti infligé à ceux-ci. (Cf. M. Godet, *Luc* II, 366; *1 Cor.*, II, 168.)

obéirent les disciples, manque dans la version paulinienne (Luc XXII, 20; 1 Cor. XI, 25), où elle est d'ailleurs positivement sous-entendue. La polémique antiromaine de nos réformateurs a invoqué avec raison le verset de Matthieu et de Marc pour condamner la pratique de l'Eglise catholique interdisant le calice aux laïques.

Etudions tour à tour les principaux membres de la formule touchant la coupe.

Tous nos textes s'accordent à établir un rapport entre le vin offert par Jésus aux disciples et le sang qu'allait répandre le Sauveur pour cimenter une alliance nouvelle, succédant à celle que Jaheveh avait conclue avec son peuple. Cette notion, commune à nos quatre rédactions des paroles de Jésus, est exprimée diversement par le double document qui est à la base de ces quatre rédactions.

« Ceci est mon sang, (le sang) de l'alliance, lequel est versé pour plusieurs, » telle est la formule identique de Matthieu et de Marc. L'alliance, dont il est question ici, ne saurait être l'ancienne alliance, dont Moïse fut le médiateur entre l'Eternel et Israël ; c'est l'alliance nouvelle, annoncée déjà par le prophète Jérémie (XXXI, 31-34) et à laquelle Jésus fait allusion. Aussi l'épithète *nouvelle* (καινῆς) qu'un grand nombre de manuscrits ajoutent au terme *alliance*, est-elle une explication aussi légitime que superflue du substantif διαθήκης [1]. L'addition de Matthieu, *versé pour la rémission des péchés*, loin d'atténuer la pensée de Jésus, la traduit et l'explique avec une incontestable fidélité. « Car tous les lecteurs, tous les chrétiens, lors

[1] L'hypothèse de M. Holsten d'après laquelle Matthieu aurait retranché à dessein ce terme *nouvelle* pour effacer toute trace d'opposition entre l'ancienne et la nouvelle alliance, repose sur des prémisses théologiques et historiques qui me semblent inadmissibles : Matthieu ne professe nullement un judéochristianisme étroit et hostile à Paul ; d'autre part, le texte assurément original de Marc réduit à néant la conjecture de M. Holsten. (Voy. M. Godet, *Comm. sur la prem. aux Corinth.* II, 169-170.) — M. Pfleiderer, au contraire, explique l'addition de l'épithète *nouvelle* par l'influence du paulinisme ; il reconnaît d'ailleurs la légitimité de cette interprétation, qu'il trouve conforme à l'intention de Jésus. (*Das Urchristenthum*, p. 260. 407.)

même que cette addition n'y serait pas, comprendraient que le but ou l'effet de l'effusion du sang de Christ ne peut être cherché que dans la sphère religieuse et éthique (comp. Mat. XX, 28) [1]. » Ce sang a été versé *pour plusieurs*, *pour beaucoup*, c'est-à-dire pour les croyants, pour les membres du royaume de Dieu [2]. Les controverses auxquels ces mots donnèrent lieu entre les luthériens et les réformés prêtent à Jésus une idée entièrement étrangère à son esprit : l'antithèse de l'universalisme du salut, enseigné par l'orthodoxie luthérienne, et du particularisme de la grâce, soutenu par le calvinisme doctrinaire, n'est ni affirmée, ni combattue par le Seigneur. Celui-ci se borne à faire entrevoir à ses disciples que les effets salutaires de sa mort s'étendront bien au delà du cercle des douze groupés autour de lui ; mais toute réflexion dogmatique sur le nombre de ceux qui recueilleront le fruit de son sacrifice est absolument exclue par la situation historique qui nous donne la clef des paroles de Jésus.

La rédaction paulinienne de la formule relative à la coupe ne diffère pas, quant au fond de la pensée, de celle des deux premiers synoptiques : *Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang.* A ces mots, identiques chez Paul et chez Luc, l'évangéliste ajoute la détermination : *celui qui est versé pour vous* (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον) qui rapproche sa formule de celle de Matthieu et de Marc [3]. — La version paulinienne est philologiquement plus difficile que la formule de Marc et de Matthieu ; mais quelle que soit la construction grammaticale qu'on adopte [4], la pensée exprimée chez Luc et Paul est la même que

[1] M. Reuss, *Histoire évangélique*, p. 639.

[2] Mat. XXVI, 28 : περὶ πολλῶν, Marc XIV, 24 : ὑπὲρ πολλῶν. — Les deux prépositions sont synonymes.

[3] Luc individualise davantage en substituant à la formule plus générale de Marc *pour beaucoup*, les mots *pour vous* qui se rapportent directement aux disciples. On se tromperait en cherchant dans cette variante une intention dogmatique de l'auteur.

[4] Une double construction est possible. On peut rattacher ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι (Luc : ἐν τῷ αἵματί μου) au verbe ἐστι ou au substantif διαθήκη. La seconde manière, défendue par MM. Heinrici, Holsten, Godet, me semble préférable.

celle qui est traduite, avec une légèse variante, par les deux premiers synoptiques : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance. » De part et d'autre, le sang de Christ est présenté comme le fondement sur lequel repose l'alliance conclue entre Dieu et les croyants : idée riche et profonde, dont il importera de pénétrer le sens et de bien mesurer la portée.

Le texte de la première épître aux Corinthiens renferme une dernière phrase qui ne se trouve dans aucune des versions parallèles : « Faites cela, à chaque fois que vous buvez[1], en mémoire de moi. » L'institution d'un rite, énoncé aussi par Luc dans les paroles relatives au pain de la cène, est réitérée ici par Paul. Elle n'est indiquée explicitement ni par Matthieu ni par Marc. — Ces deux évangélistes, en revanche, ajoutent une parole qui, sous une forme légèrement modifiée, se retrouve chez Luc immédiatement avant la formule d'institution de la cène : « En vérité, je vous dis que je ne boirai plus jamais du fruit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau dans le royaume de Dieu[2]. » Cette Pâque glorieuse, célébrée par le Seigneur avec les siens dans le royaume messianique à venir, est trop en harmonie avec la perspective eschatologique de Jésus, pour qu'il soit permis de spiritualiser la promessse que le Maître laisse à ses disciples et qui sera pour eux tout ensemble une parole d'adieu et un gage de revoir.

Les lecteurs qui ont eu la patience de suivre les détails nécessairement minutieux de notre discussion exégétique et criti-

[1] Cette proposition ὁσάκις ἐὰν πίνητε ne saurait s'appliquer à chaque repas, mais doit être entendue de la célébration d'un rite institué par le Christ (cf. vers. 26 et 22). L'expression très indéterminée, dit excellemment M. Godet, fait comprendre que cette cérémonie n'est pas liée à un jour fixe de l'année, comme le repas pascal, mais qu'elle est remise désormais à la liberté de l'Eglise. (*Commentaire*, II, 172.)

[2] Marc XIV, 25. — Cf. Mat. XXII, 29 : « avec vous dans le royaume de mon Père. » — Luc XXII, 18 : « Car je vous dis que je ne boirai plus du fruit de la vigne, *jusqu'à ce que le royaume de Dieu vienne.* » Cette dernière version, qui généralise et spiritualise la pensée de Jésus exprimée dans Marc et Matthieu, semble l'écho d'une époque plus récente que celle des deux premiers synoptiques. Ceux-ci ont donné à la parole du Christ une place mieux appropriée à la situation historique et au contexte que l'endroit déterminé par Luc.

que, auront pu se convaincre de l'accord essentiel qui règne entre nos deux couples de documents. Les faits sont retracés avec la précision et la sûreté qu'on peut raisonnablement exiger en pareille matière ; les paroles de Jésus, en dépit des variantes et des additions de l'une ou de l'autre rédaction, présentent un sens qui se retrouve identique dans chacune de nos sources. Quelques traits généraux et concordants se dégagent de la comparaison à laquelle nous avons soumis les témoignages de nos écrivains sacrés. Les paroles et les actes de Jésus empruntent une lumière nouvelle à la situation historique d'où ils jaillissent. La mort imminente du Fils de l'homme, le caractère salutaire de cette mort qui aura lieu pour le bien de plusieurs, de ses disciples en particulier, le rapport vaguement indiqué entre la Pâque d'Israël et le repas suprême qui s'achève, le rapprochement plus clairement exprimé entre le sang qui scella l'ancienne alliance et le sang qui doit inaugurer une alliance nouvelle, quelle série de problèmes renfermés dans les textes dont nous n'avons encore examiné que la surface ! La critique comparée de nos relations parallèles nous met en présence de questions nouvelles qu'il importe de résoudre, et elle nous ouvre des points de vue sur lesquels l'exégèse et l'histoire sont appelées à répandre une plus vive clarté. Il n'y a donc pas lieu de regretter le travail d'enquête patiente et de scrupuleuse analyse auquel nous venons de nous livrer. Le dépouillement préalable des documents, la notation exacte et précise des renseignements qu'ils nous fournissent, l'appréciation juste et indépendante de la créance qu'ils méritent, sont une tâche à laquelle l'historien ne saurait se soustraire. L'intérêt qui inspire et domine de pareilles recherches ne se mesure pas à l'attrait du chemin qu'on parcourt, mais à l'importance du but qu'on poursuit. Nous semblions parfois, dans les pages qui précèdent, faire œuvre de grammairien et nous complaire dans des discusssions en apparence subtiles et pédantes ; mais sous les mots dont il a fallu définir le sens, dans les textes dont nous avons pesé les variantes, nous pressentons dès maintenant la gravité des plus grands problèmes de l'histoire religieuse. — Il ne suffit pas de reconstituer matériellement

les faits certains et les paroles authentiques de la cène primitive, il faut essayer de comprendre les uns et les autres.

III

A cet effet, il convient de ne pas se borner à l'étude des seules paroles de Jésus [1]; il faut envisager aussi et surtout l'acte dont ces paroles sont le commentaire ; ce n'est qu'en les saisissant dans leur étroite connexion et dans leur vivante et profonde unité qu'on pourra atteindre et exprimer la pensée du Christ au seuil de sa passion.

L'acte auquel le Maître a recours pour faire sur l'esprit de ses disciples une vive et durable impression est un acte symbolique, dont la signification nous est clairement indiquée par les paroles qui l'accompagnent. Tout le monde sait que le langage symbolique est celui qu'affectionne l'esprit oriental, qui, pour rendre le symbole plus intelligible et plus impressif, le traduit en acte et le met en scène. Le culte, chez tous les peuples, ne renferme-t-il pas un grand nombre d'éléments, représentation concrète d'une pensée qui s'est cristallisée peu à peu dans des formes liturgiques et qui a passé à l'état de rite et de tradition ? Le sacrifice, qu'est-il autre chose qu'une prière, action de grâce, invocation divine, confession des péchés, langage religieux qui rencontre son expression frappante et universellement accessible dans le don offert à la divinité ? La religion d'Israël connut, elle aussi, et pratiqua un grand nombre de cérémonies dont le caractère est essentiellement symbolique [2].

[1] Un ouvrage récent, l'un des plus insupportables qui aient été composés sur la matière, a le mérite de montrer à quelles excentricités peut aboutir l'interprétation qui arrache les paroles de Jésus à la situation historique qui les encadre et les explique. M. Philipps, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, *vier Abhandlungen über die Worte des Herrn : « Das ist mein Leib. »* Gütersloh, 1885. L'auteur a d'ailleurs eu l'idée aussi neuve qu'heureuse d'agrémenter les discussions arides et prétentieuses de son ouvrage en appliquant les formules de l'algèbre à l'étude du dogme. Les équations qu'il obtient par ce procédé (p. 152-159) sont d'une bizarrerie si amusante qu'une trouvaille semblable doit lui faire pardonner bien des insanités.

[2] M. Bastide, étude citée, p. 396.

Outre les usages permanents ou périodiques, consacrés par la coutume religieuse et maintenus par le soin jaloux de la caste sacerdotale, l'Ancien Testament mentionne fréquemment des symboles d'une nature très différente. Suggérés par les besoins du moment, improvisés par l'inspiration immédiate d'un prophète, destinés à servir de confirmation à une promesse antérieure, d'illustration à une leçon religieuse ou morale, d'explication à une vérité ou à un message importants, ces actes symboliques ont un caractère spontané et une portée toute personnelle : leur but est d'appeler l'attention, d'atteindre l'esprit, de frapper la conscience, de graver dans la mémoire ou dans le cœur une parole qui, à l'état de pensée abstraite, n'eût pas produit l'effet attendu ou recherché par l'orateur. « A cette époque, Jéroboam quitta Jérusalem, et le prophète Ahija de Silo le rencontra en route, et celui-ci était couvert d'un manteau neuf, et ils se trouvèrent seuls dans la campagne à eux deux. Et Ahija saisit le manteau neuf qu'il portait, et le déchira en douze pièces, et dit à Jéroboam : Prends dix pièces pour toi, car ainsi dit l'Eternel : Voici, j'arrache le royaume de la main de Salomon, et je te donne à toi dix des tribus. Mais la seule tribu qui reste sera pour lui. » (1 Rois XI, 29-32[1]). — « Or pendant que le roi d'Israël et Josaphat, le roi de Juda, étaient assis chacun sur son siège, revêtus de leurs costumes, sur la place à l'entrée de la porte de Samarie, et que tous les prophètes prophétisaient devant eux, Tsidkija, fils de Kénahana, se fit des cornes de fer et dit : Voici ce que dit l'Eternel : Avec cela tu écraseras les Araméens jusqu'à les achever ! Et tous les prophètes prophétisaient de même en disant : Marche contre Ramoth, en Giléad, et triomphe ! l'Eternel la livrera au roi ! » (1 Rois XXII, 10-12). — « Et Elisée étant tombé malade de la maladie dont il devait mourir, Joas, le roi d'Israël, vint le voir et pleura sur lui en s'écriant : Mon père, mon père ! Char et cavalerie d'Israël ! Et Elisée lui dit : Prends un arc et des flè-

[1] Comp. 1 Sam. XV, 27-28 : Et Samuel s'étant détourné pour partir, Saül lui prit le pan de son manteau, qui fut arraché. Alors Samuel lui dit : l'Eternel t'arrache aujourd'hui la royauté d'Israël, et il la donne à quelqu'un d'autre qui vaut mieux que toi.

ches ! Et il prit un arc et des flèches. Puis il dit au roi d'Israël : Mets ta main sur l'arc ! Et quand il l'eut fait, Elisée posa sa main sur la main du roi, et lui dit : Ouvre la fenêtre vers l'orient ! Et quand il l'eut ouverte, Elisée lui dit : Tire, et il tira. Puis Elisée dit : Une flèche de victoire à l'Eternel ! Une flèche de victoire contre Aram ! Tu battras les Araméens à Aphek jusqu'à les exterminer : Ensuite il dit : Prends les flèches ! Et quand il les eut prises, Elisée dit au roi d'Israël : Frappe contre terre ! Et il frappa trois fois, et s'arrêta. Alors l'homme de Dieu se fâcha contre lui et lui dit : Il fallait frapper cinq ou six fois ; alors tu aurais battu les Araméens jusqu'à les exterminer, maintenant tu les battras trois fois. » (2 Rois XIII, 14-19). — « Dans le temps où Tartan... vint contre Asçod, l'assiégea et la prit... l'Eternel parla par le ministère d'Esaïe, fils d'Amôç, en lui disant : Va délier le cilice de dessus tes reins, et ôte tes souliers de tes pieds. Et il le fit, et marcha nu et déchaussé. Alors l'Eternel dit : De même que mon serviteur Esaïe marche nu et déchaussé, en guise de signe et de présage pour trois ans, contre l'Egypte et l'Ethiopie, de même le roi d'Assyrie emmènera les prisonniers de l'Egypte et les captifs d'Ethiopie, jeunes et vieux, nus et déchaussés... à la honte de l'Egypte. » (Esaïe XX, 1-4. Comp. Esaïe VIII, 1-4 ; Jér. XIX, 1 suiv. ; XXVII-XXVIII ; XXV, 15 suiv. ; XVIII, 1-10 ; XXXII, 6 suiv. ; XLIII, 8-13 ; XIII, 1 suiv. ; Osée I-III ; Ezéchiel IV, 1. 4, 9 ; V, 1-4 ; VI, 11 suiv. ; XII, 1 suiv.) [1]. Chacun des actes symboliques dont nous avons retracé le cours forme un tableau vivant et parlant, une parabole mise en action sous les yeux de ceux auxquels s'adresse le prophète, appropriant son enseignement et ses symboles à la compréhension de l'auditeur et à la situation historique qui détermine le message prophétique. Le procédé varie infiniment dans ses applications, mais le principe qui l'inspire et le domine se rencontre identique sous ces formes multiples : le plus souvent le prophète saisit

[1] Œhler, *Theologie des Alten Testamentes* [1] (1874), II, 189-190. — Herm. Schultz, *Alttestamentliche Theologie* [2] (1878), (p. 226-227, 229). — Reuss, *La Bible*, Ancien Testament, II, 1, 22 ; Reuss, *Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testamentes*, § 223, 310, 337. — Rückert, op. cit. p. 110-115.

l'attention de ses témoins ou de ses interlocuteurs en les faisant assister sans exorde et sans préparations oratoires à la représentation symbolique, dont il leur donne ensuite le commentaire ; le troisième texte transcrit plus haut est un exemple assez isolé d'un acte allégorique accompli par un autre sur l'ordre du prophète, et non par le prophète directement[1] ; le second texte qui met en présence les rois d'Israël et de Juda et les prophètes de Samarie, offre un intérêt particulier en ce sens que les paroles prononcées par Tsidkija, pour expliquer le symbolisme de sa prédiction, sont elles-mêmes empreintes d'un caractère métaphorique[2]. Enfin parmi les exemples que renferment les écrits des prophètes plus récents, il est un certain nombre de récits allégoriques, qu'on aurait tort de prendre pour des faits réels ; l'allégorie, autrefois mimée pour ainsi dire et rendue sensible par le geste et la mise en scène, finit par être un simple artifice de composition littéraire ; il n'en est pas moins vrai que, même sous le voile transparent de ces formes poétiques ou oratoires plus raffinées, l'ancienne tradition persiste : réalité ou fiction, l'acte symbolique doit servir de représentation concrète et vivante à la pensée et à la parole du prophète.

Les exemples analogues que présente le Nouveau Testament ne sont pas très nombreux, et quelques-uns d'entre eux ne peuvent être invoqués que sous bénéfice d'inventaire, soit parce qu'ils appartiennent à la sphère des locutions populaires et proverbiales, soit parce qu'ils sont en général d'une historicité douteuse. Dans la première catégorie de textes rentrent l'instruction missionnaire de Jésus à ses disciples (Mat. X, 14 et paral. : Si l'on ne vous accueille pas, et qu'on n'écoute pas vos paroles, alors sortez de cette maison et de cette ville, et secouez

[1] M. Reuss, *Ancien Testament*, Ire partie (Histoire des Israélites), 1877, p. 542.

[2] « Avec cela (avec ces cornes) tu écraseras les Araméens jusqu'à les achever ! » Il va sans dire que le prophète n'annonce pas au roi la défaite des ennemis au moyen des cornes qu'il lui montre et dont il aurait fait des armes offensives ; le terme de comparaison est l'idée de l'attaque idée rendue sensible par la représentation figurée du prophète.

la poussière de vos pieds[1]), et la protestation de Pilate se lavant publiquement les mains et disant à la foule : « Je ne suis pas responsable de ce sang, c'est à vous à y regarder. » (Mat. XXVII, 24; comp. Deut. XXI, 6-9.) L'histoire du figuier maudit et desséché n'est probablement qu'une parabole mal comprise et changée en un fait matériel, analogue à la parabole du figuier stérile (Marc XI, 12-14; Mat. XXI, 18-20)[2].— Le quatrième évangile attribue à Jésus deux actes symboliques qui rappellent ceux que nous avons rencontrés dans l'Ancien Testament. Pour enseigner à ses disciples l'humilité et le dévouemement au prochain, il leur lave les pieds et cet abaissement inspiré par la charité est proposé par le Seigneur en exemple à tous ses croyants. (Jean XIII, 1 suiv., surtout 12-16.) Pour figurer d'une manière sensible et vivante la communication de l'esprit saint aux apôtres, et la mission spirituelle qu'il leur confie, le Ressuscité souffle sur eux et leur dit : « Recevez l'esprit saint. Si vous remettez à quelqu'un les péchés, ils lui seront remis ; si vous les retenez à quelqu'un, ils lui seront retenus. » (Jean XX, 21-23.) Enfin le livre des Actes raconte une scène qui offre la plus frappante analogie avec les actes symboliques des prophètes de l'ancienne alliance. « Nous arrivâmes à Césarée, où nous nous rendîmes dans la maison de l'évangéliste Philippe... Comme

[1] « Par cet acte symbolique ils se déchargent de toute solidarité ultérieure avec la population de cette ville. » M. Godet, *ad. Luc IX*, 5. — Cf. M. Reuss, *Histoire évangélique*, p. 358-359. — Le livre des Actes (XIII, 51; XVIII, 6.)

[2] « C'est sans doute ce que Luc a pensé et ce qui lui a fait omettre ce récit qu'il a cependant trouvé dans Marc. » (Voir Luc XIII, 6-9.) M. Sabatier, *Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, 383. Cf. M. Weizsæcker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, 1864, p. 548. — M. Reuss n'ose pas conclure (*Histoire évangélique*, p. 557-558). Cf. les fines observations de Strauss (*Leben Jesu*, II, 235), rappelées par M. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, 1863, p. 499. — Keim, *Geschichte Jesu*, III, 120-127 (renferme quelques assertions hasardées ou erronées, que lui ont inspirées ses préventions injustes contre le second évangile). — M. Weiss maintient l'historicité du miracle et y voit un acte symbolique absolument conforme à l'esprit et à la manière des anciens prophètes (*Leben Jesu*, II, 451, 457-460). — M. Bastide, article cité, p. 395.

nous y restâmes plusieurs jours, il survint de Judée un certain prophète nommé Agabus, lequel, étant venu chez nous, prit la ceinture de Paul et se lia les pieds et les mains, en disant : « Voici ce que dit l'Esprit saint : l'homme auquel appar- » tient cette ceinture, les Juifs le lieront ainsi à Jérusalem et le livreront aux païens. » (Act. XXI, 8-11.)

Quand même il serait certain que l'un ou l'autre des exemples tirés du Nouveau Testament ne correspondît point à un fait réel, les textes cités sont pleinement suffisants pour établir que dans les premiers temps de l'ère chrétienne le milieu spirituel et, si j'ose ainsi parler, l'atmosphère ambiante étaient encore favorables à l'éclosion et au développement des formes symboliques et des allégories en action pratiquées par les anciens prophètes. Tous les passages dont il s'agit supposent la faculté d'appliquer et de comprendre ce genre d'enseignement par les yeux, ces « leçons de choses » que l'Orient a connues et cultivées bien des siècles avant nos pédagogues modernes. Enfin il n'y a aucune témérité à affirmer que la méthode d'enseignement et d'éducation religieuse de Jésus est parfaitement en harmonie avec un procédé qui empruntait aux faits les plus simples de la vie journalière, aux scènes de la nature et de l'histoire, les images et les symboles des vérités les plus hautes et les plus fécondes. Entre les actes symboliques accomplis par les prophètes et les paraboles racontées par Jésus, l'affinité est aussi manifeste que profonde.

Il me semble que l'enseignement et la pratique des prophètes répandent une vive lumière sur la forme dont Jésus a revêtu sa pensée en prenant son dernier repas avec ses disciples [1]. S'il est vrai que la conscience religieuse du Maître s'est nourrie de la substance la plus intime et la plus forte des révélations prophétiques, si son langage simple et populaire, vivant et pittoresque, porte souvent le reflet de la parole

[1] C'est surtout Rückert qui a eu le mérite de relever l'importance de l'*acte* symbolique qui, selon lui, forme le centre de la cène. *Das Abendmahl*, 1856, p. 110-123. Voy. aussi M. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, § 850 ; *Theologischer Jahresbericht*, t. II, p. 294 ; t. VI, p. 379.

d'Esaïe ou de Jérémie, ne sommes-nous pas autorisés à chercher de ce côté les éléments constitutifs qui fournirent à Jésus le moule dans lequel il jeta la matière de ses expériences et de sa pensée ? Serait-ce amoindrir l'originalité de Jésus que de trouver une analogie entre les actes symboliques des prophètes et la suprême et saisissante leçon que le Seigneur voulut transmettre à ses disciples en la traduisant sous la forme concrète d'une réalité sensible et présente ? En signalant cette parenté entre ce qu'il est permis peut-être d'appeler les procédés ou la méthode d'enseignement de Jésus et celle des prophètes, je n'affirme rien encore sur le contenu et le fond de cet enseignement ; il ne s'agit que de la forme, des éléments extérieurs, du cadre dans lequel Jésus renferma les pensées et les sentiments dont il légua aux siens, à l'heure solennelle de la séparation terrestre, la dernière et inoubliable expression.

Inoubliable, en effet, car quelles que fussent à ce moment les dispositions des disciples, leur inintelligence ou leur trouble, leurs craintes, leurs espérances ou leurs tristesses, l'acte dont ils furent les témoins dut se graver en traits ineffaçables dans leur mémoire et dans leur cœur. Cet acte fut, suivant l'énergique expression de Mélanchton, une *pictura verbi*, destinée à leur faire comprendre la proximité imminente de sa mort et le fruit salutaire qu'ils recueilleraient de son sacrifice [1].

Car telle est bien l'intention qui inspira au Maître la parabole en action [2] qu'il proposa à ses apôtres en rompant le pain et en distribuant la coupe, telle est la signification primitive qui se dégage de la situation historique à laquelle nous initient nos textes.

Cela revient à dire que, pour atteindre et pour rendre avec précision la pensée de Jésus, il faut que les formules relatives au pain et au vin de la cène soient rapprochées de l'acte tout

[1] *Apol. VII, 5* : sicut verbum incurrit in aures ut feriat corda, ita ritus ipse incurrit in oculos ut moveat corda.

[2] M. Weizsaecker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, p. 559 — Keim, *Geschichte Jesu*, III, 271-272. — M. Weiss, *Leben Jesu*, II, 515. — M. Weizsaecker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 1886, p. 598.

entier qui donne au dernier repas du Seigneur son cachet unique et indélébile. Si nous arrivons à saisir la concordance qui règne entre l'acte et les paroles de Jésus, le résultat de notre double recherche présentera un degré de certitude historique propre à satisfaire les exigences les plus sévères.

Que le lecteur veuille bien se reporter au sens général que nous avons démêlé dans les paroles prononcées par le Maître au moment de l'acte eucharistique[1]. Ce sens, encore indécis et flottant, a cependant pu être fixé dans une certaine mesure, puisque les textes de nos deux documents originaux (Paul et Marc), loin de s'exclure ou de se contredire, s'expliquent, se complètent et sont d'accord sur le fond essentiel de la pensée de Jésus. « Ceci est mon corps, » dit Jésus, en rompant le pain qu'il distribue à ses disciples ; « cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang versé pour vous, » leur dit-il en faisant circuler la coupe. Ces deux formules, replacées dans leur cadre historique, donnent à entendre l'une et l'autre que la mort de Jésus est proche et qu'elle aura lieu dans l'intérêt et pour le bien des disciples, ou, comme disent Marc et Matthieu, « pour plusieurs, pour un grand nombre. »

Ce que Jésus annonce à ses disciples, il le représente en même temps et le figure à leurs yeux, d'une manière plastique et sous une forme sensible, dans un drame bref et saisissant, qui comprend trois actes distincts, se répétant deux fois, à propos du pain et de la coupe.

Le rapport que Jésus établit entre son corps et le pain de la cène renferme une allusion directe à la mort sanglante qui l'attend. Il ne me semble pas douteux qu'il mette en parallèle le pain qu'il vient de rompre et le corps que la mort va briser ; les additions explicatives que plusieurs copistes ajoutent à la rédaction paulinienne rendent bien la signification que Jésus attacha au premier moment de l'acte eucharistique : « De même que ce pain est rompu devant vous, ainsi mon corps

[1] J'emploie provisoirement cette expression sans y attacher la moindre signification dogmatique et en lui laissant l'acception vague et générale qu'impliquent les passages étudiés plus haut.

sera brisé par la main de mes ennemis[1]. » L'acte que Jésus accomplit et la parole qu'il prononce ont une portée et une destination identiques : il prépare les siens au dénouement tragique au-devant duquel il marche avec autant de décision que de clairvoyance.

Mais ce dénouement n'est pas une aveugle fatalité qu'il va subir, c'est un libre sacrifice qu'il s'apprête à offrir, une immolation de lui-même, le don de sa personne tout entière qu'il livre à la mort voulue du Père et filialement acceptée par Jésus. C'est ce que le Maître exprime en distribuant à ses disciples le pain qu'il a rompu pour eux. Pour eux, pour plusieurs, pour un grand nombre, voilà le secret de cette mort dont il fait l'acte le plus spontané et le plus décisif de sa vie ; voilà ce qu'il donne à entendre aux siens, après avoir fait passer sous leurs yeux la vision d'un Messie souffrant et mourant : « De même que je vous offre et vous distribue ce pain rompu pour vous, ainsi j'abandonnerai mon corps et je donnerai ma vie en rançon pour plusieurs. »

« Pour plusieurs, » c'est-à-dire pour ceux qui acceptent le

[1] En partant de la version paulinienne qu'il explique à l'aide des passages 1 Cor. X, 17 ; XI, 27 ; XII, 27, M. Weizsaecker ne trouve pas dans la formule « Ceci est mon corps pour vous » une allusion à la *mort* de Jésus. « Les paroles du Christ, dit-il, rapportées par Paul et les deux premiers évangiles, font du pain *pour vous* le symbole de la présence du Seigneur au milieu des siens. Cf. Mat. XVIII, 20 ; Jean XIV, 18 ss., 23. La seconde partie de la cène renferme seule une allusion directe à la mort sanglante du Christ. — Luc, cependant, en adoptant les additions explicatives dont il a enrichi les deux formules, s'éloigne du sens primitif que Paul attache au premier acte de l'institution ; il voit *dans les deux moments de la cène*, le symbole de la mort de Jésus. » (*Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 1886, p. 598-599.) — L'ingénieuse distinction établie par M. Weizsaecker ne me semble pas soutenable en présence du trait commun à nos quatre relations : Jésus *rompit* le pain et le distribua aux disciples. L'importance de cette notice dans l'ensemble du symbolisme de l'acte s'évanouirait complètement si l'on admettait l'interprétation de M. Weizsaecker, laquelle est en elle-même moins simple et moins naturelle que l'explication rapportant les deux formules à la mort de Jésus. — Ajoutons avec M. Pfleiderer (*Das Urchristenthum* 1887, p. 260) que l'explication de M. Weizsaecker ne tient pas suffisamment compte des mots τὸ ὑπὲρ ὑμῶν qui déterminent la proposition τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου.

don offert et qui s'approprient ce que Jésus leur destine. L'acte symbolique ne s'achève et n'épuise son contenu que par l'obéissance à l'invitation du Seigneur : « Prenez, mangez ! » Le pain que Jésus rompt pour les disciples et qu'il leur distribue, ils doivent s'en nourrir : « De même que je vous convie à manger de ce pain, ainsi vous êtes appelés à vous assimiler le fruit de ma mort, les effets salutaires de ce don de moi-même, de ce corps brisé et livré pour vous ! [1] »

Telle est la première partie de cette allégorie en action dont j'ai essayé de décomposer et d'interpréter les trois moments, mais qui forme une harmonieuse et vivante unité, puisque chacun de ses éléments constitutifs n'a de vérité et de valeur que par son intime connexion avec les deux autres [2].

La seconde partie de la cène, séparée de la première par un certain intervalle, ne fait que reproduire, en les expliquant avec une clarté plus vive encore, les pensées qui remplissaient la conscience de Jésus et qu'il voulait faire passer dans l'âme de ses disciples. Il est inutile de chercher à établir un parallélisme rigoureux entre l'acte ou la formule relative à la coupe et l'acte ou les paroles concernant le pain. Le rapprochement porte ici sur l'ensemble et non sur les détails. Mais dans l'un et l'autre cas le symbolisme réside dans l'acte tout entier, et il est aisé d'en saisir la signification.

Les paroles que prononça Jésus en faisant circuler la coupe précisent plus nettement un point que ses précédentes déclarations avaient laissé dans l'obscurité : la notion de la nouvelle alliance forme ici le centre des affirmations du Christ, qui s'explique avec plus de clarté sur le but et les effets de sa mort prochaine. Le don de la coupe correspond à l'effusion du sang de Jésus. C'est le double fait du don volontaire et de l'acceptation obéissante qui constitue la seconde partie de la

[1] Dans une étude très personnelle, mais dont l'originalité donne parfois dans la bizarrerie, M. A. Thoma relève beaucoup trop exclusivement ce dernier trait : selon lui, la sainte cène se réduit essentiellement à la *manducatio oralis*, symbole de l'assimilation de l'œuvre du Seigneur par la foi des disciples. (*Das Abendmahl im Neuen Testament*, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1876, III, 336 suiv.)

[2] M. Beyschlag, *Leben Jesu*, II, 429-430.

cène ; en invitant les disciples à boire de ce vin, qu'il appelle son sang, le sang de l'alliance, le Maître ne se borne pas à leur annoncer la proximité de sa mort, il leur donne en même temps la clef qui leur ouvrira l'intelligence de l'acte eucharistique tout entier. Car si les premiers témoins ne comprirent pas immédiatement la portée de cet enseignement aussi simple qu'émouvant, le Seigneur les avait placés en présence d'un saisisssant et impérissable souvenir, qui devait à la fois stimuler leur réflexion, réveiller leur conscience et gagner à jamais leur cœur. Les paroles dont Jésus avait accompagné le double symbole de sa mort, paroles dont les événements mêmes formèrent le plus éloquent commentaire, servirent à orienter les disciples et versèrent dans la nuit de leurs doutes et de leur deuil le rayon consolant et libérateur, car l'explication fut pour eux un affranchissement et une victoire.

Mais ce ne fut pas seulement la parole de Jésus qui fit comprendre aux disciples l'acte symbolique par lequel Jésus avait préfiguré sa mort prochaine. Ils trouvèrent une nouvelle et non moins précieuse indication dans la manière dont Jésus avait rattaché ses instructions suprêmes au repas solennel de la fête de Pâque et aux souvenirs sacrés qu'évoquait ce grand jour.

Cependant le rapport de la cène avec la fête de Pâque a été contesté par de nombreux critiques. Un problème nouveau s'ouvre dès lors à nos recherches. Jésus a-t-il rattaché au repas pascal l'acte solennel par lequel il initia ses disciples à l'intelligence de sa mort ? En leur livrant le dernier mot de son enseignement et de son œuvre, a-t-il profité des formes consacrées par la tradition religieuse de son peuple et dès longtemps familières à l'esprit des douze ? Y a-t-il un lien entre l'idée religieuse de la Pâque juive et la pensée inspiratrice de la cène chrétienne ? Pour résoudre ces questions, il faut définir nettement tous les éléments qu'elles renferment.

IV

Plusieurs points restent acquis à l'histoire et ne sauraient être sérieusement révoqués en doute.

La cène forme une partie intégrante du dernier repas que le Maître prit avec ses disciples. Les paroles de l'apôtre Paul sont d'une précision et d'une clarté parfaites[1]. Le témoignage des synoptiques confirme de la manière la plus positive la déclaration de Paul. Le quatrième évangile, tout en passant sous silence la célébration de la cène, nous parle du dernier repas de Jésus avec les siens, quelques heures avant son arrestation. La nuit dont il est question dans le verset de Paul est, en effet, la nuit qui précéda le jour de mort de Jésus, la nuit du jeudi au vendredi. Sur ce point, tous nos documents sont d'accord.

La divergence ou le débat porte sur la question suivante : Le repas, pendant lequel eut lieu la sainte cène, était-il un repas ordinaire ? Ou bien le Maître a-t-il célébré la Pâque avec ses disciples, en sorte que son dernier repas fut le repas pascal ?

Essayons d'abord d'établir nettement les données que renferment nos évangiles. Il nous sera facile d'en déterminer la valeur, et de saisir l'intérêt que présente, pour notre sujet, la solution de ce problème.

La tradition conservée par les synoptiques diffère de celle que contient le quatrième évangile.

D'après les synoptiques, Jésus célébra avec ses disciples le repas pascal, le 14 nisan, et il fut crucifié le 15. Mat. XXVI, 17-19 ; Marc XIV, 12-16 ; Luc XXII, 7-13, disent formellement que les disciples interrogèrent le Maître au sujet de l'immolation de l'agneau pascal, et racontent comment il les chargea de faire les préparatifs ordonnés par la loi. Un détail qui ne se trouve que dans le troisième évangile, atteste également le caractère sacré de ce repas que Luc place au jour même de la fête solennelle de la nation juive : les paroles simples et profondes, par lesquelles Jésus ouvre l'entretien en faisant part à ses disciples des sentiments qui remplissent son âme, ne laissent aucun doute sur la nature du dernier repas de Jésus : « J'ai bien vivement désiré de manger avec vous cette Pâque avant de souffrir la mort, car je vous dis que je n'en mangerai plus jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le royaume de Dieu. »

[1] 1 Cor. XI, 23 : ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο.

(Luc XXII, 15, 16.) C'est pour célébrer la fête de Pâque que Jésus entra le soir à Jérusalem ; pendant la dernière semaine de son activité messianique, il passait ses soirées et ses nuits hors de la ville sainte ; s'il s'y rendit à ce moment-là, il fallait qu'une circonstance particulièrement importante et décisive l'y eût déterminé. Le rituel du repas pascal, tel qu'il nous est connu par la tradition juive fixée plus tard par le Talmud, répond à quelques-unes des particularités les plus importantes que présente le dernier repas de Jésus. Enfin le rapprochement de la mort du Christ et de l'immolation de l'agneau pascal (1 Cor. V, 7) s'explique le mieux par la coïncidence du repas pascal avec le dernier repas de Jésus. Cependant les renseignements des synoptiques ne concordent pas avec les indications fournies par le quatrième évangile. D'après Jean, le dernier repas du Maître et des douze eut lieu avant la fête de Pâque (XIII, 1). Les juifs n'entrent pas dans l'intérieur du prétoire, dans la maison païenne, afin de ne pas se souiller et de pouvoir manger la Pâque (XVIII, 28). Un troisième passage (XIX, 13-14) raconte qu'au moment où Pilate s'assit sur son tribunal, après avoir fait conduire Jésus dehors, « c'était la veille de Pâque et environ à l'heure de midi, » ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα. Comp. enfin XIX, 31. D'après le quatrième évangile, Jésus fut crucifié le 14 nisan, jour de la préparation, en sorte que le repas du 13 ne fut point le repas pascal célébré par les Juifs conformément aux prescriptions légales et traditionnelles. Aussi bien les récits de Jean XIII-XVIII ne renferment-ils aucune allusion au rituel pascal.

La contradiction de la tradition synoptique et de la tradition johannique ne saurait être niée et tous les tours de force de l'harmonistique n'on fait que jeter un jour plus vif sur la divergence chronologique de ce double récit. Je n'entrerai pas dans la discussion détaillée de la valeur historique des relations dont je viens de rappeler brièvement le contenu. Qu'il me suffise de dire que l'opinion d'après laquelle Jésus mangea la Pâque avec ses disciples la veille de sa mort, me semble s'appuyer sur les témoignages historiques les plus sûrs et les plus dignes de foi. Cette Pâque était-elle la Pâque légale, qui devait

être célébrée le 14 nisan [1], ou bien Jésus, prévoyant l'issue fatatale des hostilités tramées contre lui, a-t-il anticipé la célébration du repas pascal qu'il aurait pris avec ses disciples vingt-quatre heures avant le moment fixé par la tradition religieuse de son peuple [2] ? Il est difficile de trancher cette question d'une manière absolument décisive ; mais ce qui n'est pas douteux, c'est que le dernier repas du Maître a eu lieu selon les rites plus ou moins rigoureusement observés de la Pâque juive.

Le rituel du repas pascal est fixé et décrit minutieusement par le Talmud. Il est permis de supposer que Jésus et les siens se conformèrent à l'usage consacré, sans qu'il soit possible d'affirmer péremptoirement que le Fils de l'homme, qui se déclarait maître du sabbat, s'asservit rigoureusement à tous les détails du cérémonial juif.

Au début du repas, après la prière d'entrée, le père de famille faisait circuler une coupe pleine de vin, en prononçant quelques paroles d'invocation et de bénédiction : « Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi du monde, qui as créé le fruit du cep ! » La coupe était remplie et vidée au moins quatre fois durant le repas. Après avoir fait circuler la première coupe, le père rappelait aux assistants la signification de la fête et expliquait le sens du repas et des rites qui le distinguaient. Entre le second et le troisième tour, le chef de famille prenait deux pains azymes (gâteaux sans levain), rompait l'un des deux et en plaçait les morceaux sur l'autre. La distribution de ce pain, trempé dans un mets liquide (*Charoset*, sauce faite d'amandes,

[1] C'est ce que pensent la plupart des théologiens de l'école critique. Voir l'exposition et les preuves que donne Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, III, 459-479.

[2] Telle est l'opinion soutenue naguère par Bleek et qui a été récemment défendue avec beaucoup d'habileté par M. Beyschlag, *Zur johanneischen Frage*, 1876, p. 20, 94-98 et par M. Weiss, *Das Leben Jesu*, II (1882), 489 ss., 505 ss. Cf. aussi M. Beyschlag, *Das Leben Jesu*, I, 365-373, 381-382. — M. Sabatier, qui admet que Jésus prit son dernier repas avec ses disciples le 13 nisan, ajoute : « Etait-ce le repas pascal anticipé, ou bien un souper ordinaire, c'est ce qu'il est impossible de décider ! » (*Encyclopédie des sciences religieuses*. VII, 377.)

de noix, de figues et d'autres fruits), marquait l'entrée du repas proprement dit, dont le mets principal était l'agneau pascal. La troisième coupe était plus spécialement appelée « la coupe de bénédiction » (*Cos haberakia*; cf. 1 Cor. X, 16 : τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας), parce qu'elle était accompagnée de l'action de grâces après le repas. Le chant du *Hallel* (Ps. CXIII-CXVIII), précédant ou suivant la quatrième coupe, couronnait la cérémonie. Souvent on faisait passer la coupe une cinquième fois, et l'on chantait le *grand Hallel* (Ps. CXX-CXXVII ; selon d'autres CXXXV-CXXXVII [1].)

On a savamment discuté sur la correspondance exacte de chacun des moments du repas pascal avec les actes particuliers ou les paroles de Jésus pendant la cène. Cette discussion nous semble passablement oiseuse. Sans doute nos récits renferment des allusions incontestables aux rites de la Pâque juive : la distribution du pain, la coupe de bénédiction circulant à la fin du repas (Luc XXII, 20 ; 1 Cor. 11, 25 ; X, 16), le chant des cantiques (Mat. XXVI, 30 ; Marc XIV, 26). Cependant tout essai d'établir une symétrie minutieuse ou une concordance parfaite entre les éléments du cérémonial juif et ceux de la cène chrétienne repose sur une hypothèse inadmissible, c'est qu'on attribue à Jésus des préoccupations d'archéologue, des scrupules de légiste et des pédanteries de rabbin [2]. Ceux-là sont assurément plus près de la vérité qui soutiennent que l'acte eucharistique est une véritable création, inspirée par un sentiment original et personnel de Jésus, qui se servit des formes traditionnelles pour exprimer sa pensée avec une

[1] Comp. les commentaires et les manuels d'archéologie. Lire surtout l'exposé de Wünsche, *Neue Beiträge zur Erklärung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*, Göttingen 1878, p. 329-334, 404-405, 485-486.

[2] M. Weiss a noté une série de détails qui prouvent la liberté avec laquelle Jésus rattacha la cène au repas pascal. (*Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen*, Berlin 1872, p. 450-451.) Cf. aussi l'étude récente de M. Haller qui insiste sur les différences par lesquelles le repas pascal se distingue de la cène, mais qui a le tort de nier tout rapport entre la Pâque et le dernier repas de Jésus. (*Das heilige Abendmahl und das Passahmahl*, Theologische Studien aus Würtemberg, VIII. Jahrgang, 1887, p. 65-78.)

souveraine et royale indépendance. Telle était bien l'attitude permanente et générale du Maître, qui n'accomplissait la loi qu'en l'approfondissant et en la dépassant : le repas sacré de la nouvelle alliance a été non pas une simple adaptation, mais une véritable transformation.

Transformation opérée sans doute à l'aide des données qu'offraient à Jésus la tradition religieuse de son peuple et, en particulier, la fête solennelle qu'il célébrait une dernière fois avec ses disciples.

Qu'était-ce donc que la fête de Pâque en Israël et comment la transformation indiquée eut-elle lieu sous l'inspiration de la conscience religieuse de Jésus ?

Il n'est pas nécessaire d'entrer dans une discussion historique et critique sur les différentes dispositions législatives que renferme le Pentateuque touchant la célébration de la Pâque. Comment cette fête printanière, qui avait primitivement une signification astronomique, est-elle devenue une fête théocratique, consacrant un grand souvenir national et religieux ? Dans quel rapport se trouve la législation pascale avec les différents éléments dont se composent les livres que la tradition juive et chrétienne attribue à Moïse ? Comment dissiper la confusion que nos documents, procédant de sources différentes, font entre les événements historiques qui sont censés avoir eu lieu la veille de la sortie d''Egypte, et les prescriptions faites par le législateur en vue de l'avenir ? Ces questions sur lesquelles la critique historique[1] est loin d'avoir dit son dernier mot, n'affectent en rien la solution du problème qui seul importe et nous intéresse ici : la portée religieuse de la fête de Pâque et le lien qui rattache cette fête à la cène chrétienne.

[1] On trouvera dans le commentaire de M. Dillmann sur l'Exode et le Lévitique la discussion approfondie de ce problème de critique historique, théologique et littéraire. Voir *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. XII. Lieferung : Die Bücher Exodus und Leviticus, für die zweite Auflage nach* Knobel, *bearbeitet von* Dillmann, Leipzig 1880, surtout p. 101-108. — Cf. aussi les manuels d'archéologie hébraïque et de théologie biblique de l'Ancien Testament : Œhler, *Theologie des Alten Testamentes*, § 153, 154. — M. H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, p. 386 ss. — M. Orelli, article *Passah* dans la seconde édition de l'Ency-

On peut discuter aussi sur le détail du cérémonial juif, sur les rites décrits ou prescrits soit par le Pentateuque, soit par le Talmud : la signification générale de la Pâque est d'une incontestable clarté. Cette fête était le mémorial de la sortie d'Egypte, de la merveilleuse délivrance accomplie par l'Eternel, du glorieux affranchissement dont Moïse fut l'instrument choisi par Jaheveh. L'agneau, que chaque famille devait immoler ce jour-là et manger pendant la nuit, rappelait au peuple l'agneau dont le sang avait aspergé les portes des maisons que voulait épargner l'Eternel au moment où il parcourut l'Egypte et y fit mourir tous les premiers-nés. « Et vous conserverez le souvenir de ce jour, afin de le célébrer d'âge en âge comme une fête de l'Eternel : c'est comme une institution perpétuelle que vous le célébrerez... Et quand vous entrerez dans le pays que l'Eternel vous donnera, selon sa promesse, vous observerez cette pratique (ou ce culte, ce rite religieux), et lorsque vos enfants vous diront : Que signifie cette pratique ? vous direz : C'est le sacrifice du passage de l'Eternel, lequel a passé devant les maisons des enfants d'Israël en Egypte, lorsqu'il frappa les Egyptiens et qu'il préserva nos maisons [1]. »

La tradition religieusement conservée de la grande délivrance du peuple d'Israël établissait entre tous les membres de la nation élue le lien d'une forte et profonde solidarité. L'Israélite qui prenait part au repas pascal affirmait par sa présence le rapport qui l'unissait à ce peuple que Jaheveh avait mis à part, dont il avait fait sa propriété, et sur lequel il s'était acquis des droits inaliénables par les bienfaits et les grâces qu'il lui avait prodigués. Jour de sainte commémoration, de joie et d'action de grâces, la Pâque était aussi une fête de communion fraternelle : elle ravivait dans tous les cœurs le sentiment de l'unité religieuse et nationale, créée par une souveraine et miraculeuse intervention de Dieu lui-même.

clopédie de Herzog (t. XI). — Les lecteurs français trouveront des renseignements suffisants dans le commentaire de M. Reuss sur le Pentateuque, dans l'article *Pâque* de M. Picard (*Encyclopédie des sciences religieuses*, X, 176 suiv.), dans la *Théologie de l'Ancien Testament*, de M. Piepenbring, Paris, 1886, p. 46-50, 266-267.

[1] Ex. XII, 14, 24-27.

Telle est la pensée dominante qui inspirait l'institution de la fête de Pâque et qui en déterminait le retour périodique. L'idée religieuse, le souvenir de la délivrance inespérée et l'expérience du secours divin, se traduisait, dans la sphère morale, par une communion plus étroite et plus vivante entre les membres de cette nation, qu'un affranchissement commun avait arrachée à une commune servitude.

Le repas, que prescrivait la loi, avait un caractère symbolique ; il groupait chaque famille autour du sanctuaire domestique, et par l'union de chaque famille, il servait d'expression collective au sentiment de chaque fils d'Israël, répondant aux bienfaits de l'Eternel par le vœu solennel et la profession de foi de Josué : « Moi et ma maison servirons l'Eternel. » (Jos. XXIV, 15.)

C'est dire que le repas pascal était empreint de la joyeuse gratitude que la mémoire des grâces divines réveillait naturellement dans les cœurs. C'était un repas d'action de grâces, couronné par le chant de psaumes de louange et de reconnaissance. « Que le nom de l'Eternel soit béni, dès maintenant et à jamais ! Quand Israël sortit d'Egypte, quand la maison de Jacob s'éloigna d'un peuple barbare, Juda devint son sanctuaire, Israël fut son domaine. La mer le vit et s'enfuit, le Jourdain retourna en arrière, les montagnes sautèrent comme des béliers, les collines comme des agneaux... Tremble devant le Seigneur, ô terre ! devant le Dieu de Jacob, qui change le rocher en étang, le roc en source d'eau... L'Eternel se souvient de nous : il bénira, il bénira la maison d'Israël... Louez l'Eternel, car il est bon, car sa miséricorde dure à toujours ! » (Ps. CXIII, 2 ; CXIV, 1-4, 7-8 ; CXVIII, 29.) Ainsi chantait tout Israël, saluant chaque année avec une gratitude nouvelle le souvenir le plus mémorable de sa merveilleuse histoire.

Ce repas commémoratif rentrait-il dans la classe des banquets sacrés qu'on célébrait à l'occasion d'un sacrifice ? L'idée même de sacrifice formait-elle un élément essentiel de la notion religieuse de la Pâque ? L'immolation de l'agneau pascal constituait-elle un véritable sacrifice ? Question difficile à résoudre, et rendue plus compliquée encore par les préoccupa-

tions dogmatiques qui vinrent se mêler à la discussion du problème. Au XVIe siècle, les théologiens protestants s'élevèrent en général avec une grande vivacité contre l'opinion de ceux qui faisaient de la Pâque un sacrifice[1] ; les théologiens catholiques, au contraire, soutenaient, avec non moins d'ardeur, que la Pâque présentait tous les caractères d'un sacrifice proprement dit. C'est que, de part et d'autre, la messe formait le centre des controverses : pour atteindre le sacrifice de la messe, l'église protestante croyait devoir combattre le sacrifice de la Pâque, et les arguments que présentait Rome en faveur de celui-ci étaient dictés par le désir de justifier celui-là. Pour nous, qui nous renfermons strictement dans notre rôle d'exégète et d'historien, nous n'éprouvons aucun embarras à confesser que la notion de sacrifice nous paraît inséparable de l'idée religieuse de la Pâque. Des indices nombreux, épars dans les différentes dispositions législatives qui concernent la fête de Pâque, nous semblent à cet égard absolument décisifs. Si le passage capital Exode XII, 1-13 n'appelle pas explicitement la Pâque un sacrifice, les prescriptions que renferment les versets 5 et 10 ne peuvent se rapporter qu'à un sacrifice[2]. Dans l'Exode, il est question, à deux reprises, du *sacrifice de la fête de Pâque*[3]. Deux passages du livre des Nombres se servent d'un terme différent, mais expriment une idée semblable : les hommes qui, se trouvant impurs à cause d'un mort, ne pouvaient pas célébrer la Pâque, « sont privés de présenter au temps fixé l'*offrande de l'Eternel* au milieu des enfants d'Israël. » « Si celui qui est pur et qui n'est pas en voyage s'abstient de célébrer

[1] De nos jours, HOFMANN, le célèbre théologien d'Erlangen, a défendu la thèse de nos anciens théologiens (*Schriftbeweis*, II, 1, 270 suiv., 2e édition) ; ses arguments et ses conclusions ont été vivement combattus par M. KURTZ, *Geschichte des alten Bundes*, II, p. 119 suiv.

[2] Exode XII, 5, 10 : « Ce sera un agneau sans défaut, mâle, âgé d'un an ; vous pourrez prendre un agneau ou un chevreau... Vous n'en laisserez rien jusqu'au matin, et, s'il en reste quelque chose au matin, vous le brûlerez au feu. »

[3] Exode XII, 27 ; XXXIV, 25 : Le mot *sebach* appartient à la terminologie du culte lévitique et désigne en général le sacrifice sanglant, sacrifice d'animaux, *mactatio*.

la Pâque, celui-là sera retranché de son peuple ; parce qu'il n'a pas présenté l'*offrande de l'Eternel* au temps fixé, cet homme-là portera la peine son péché[1]. » L'aspersion avec du sang est un rite pratiqué dans les sacrifices, et elle est positivement prescrite par le législateur (Ex. XII, 7). Enfin le témoignage de Philon et de Josèphe confirme les données scripturaires et ne laisse aucun doute sur la signification religieuse de la Pâque : l'Ancien Testament et le judaïsme postérieur la considèrent comme un sacrifice[2].

Est-il possible de préciser davantage, et de déterminer l'espèce de sacrifice à laquelle appartenait la Pâque ? L'aspersion avec le sang de l'agneau pascal est un rite de propitiation ou d'expiation. D'autre part, le caractère du repas qui accompagnait la cérémonie rappelle les usages pratiqués aux sacrifices de prospérité ou d'actions de grâces. Mais ce qui lui donnait son cachet particulier et vraiment unique, c'est qu'il se renfermait dans l'enceinte étroite de la famille : le repas pascal était ,pour ainsi dire, un acte de communion domestique ; la famille y participait et s'y affirmait comme unité organique et vivante, et en même temps comme élément intégrant de la nation élue. Ce caractère ne s'effaça jamais ; il persista même après la centralisation du culte à Jérusalem alors que les pratiques lévitiques furent aussi étendues à la cérémonie pascale. (2 Chron. XXX ; XXXV, 1-18.)

Quoi qu'il en soit, il est incontestable que Jésus, loin de s'en tenir à ces rites et à ces pratiques, se reporta à la pensée religieuse qui, pour tout Israélite pieux, était l'âme et la vie de la fête de Pâque. Assurance de la protection et de la grâce divines, promesse de délivrance et de toute-puissante miséricorde, gage de souveraine et paternelle bonté, voilà ce qu'attestait ce grand jour à la conscience de tout le peuple, qui faisait remonter au moment de la sortie d'Egypte l'origine de sa vie nationale et de son développement historique[3] : com-

[1] Nomb. IX, 6-7, 13 (l'offrande = *Korban*).

[2] Cette appréciation se trouve aussi impliquée dans la parole de Paul, 1 Cor. V, 7 : τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη.

[3] M. Piepenbring, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 50 : La fête de Pâ-

ment Israël oublierait-il jamais qu'il devait son existence à une intervention directe et immédiate de l'Eternel qui arracha son peuple à la servitude parce qu'il l'avait aimé et choisi pour en faire sa propriété, le dépositaire de ses révélations et l'organe de sa volonté ?

Qu'on se souvienne maintenant que Jésus fut toujours attentif aux signes des temps et toujours docile aux avertissements que lui donnait le Père, qu'on le suive saisissant dans les événements de chaque instant la trace lumineuse et bénie d'une sagesse infinie et d'une éternelle charité, et l'on comprendra sans peine qu'il dut voir une dispensation providentielle dans la coïncidence entre la fête commémorative de la grande délivrance d'Israël et le jour où « le Fils de l'homme fut livré aux mains des païens. » Non, ce n'était point par un concours aveugle de circonstances fortuites que le drame messianique arrivait à son dénouement au moment même où toute la nation célébrait le souvenir des délivrances du Très-Haut : une intention divine avait présidé à la marche de l'histoire et avait décidé que le terme de la carrière terrestre du Fils de l'homme rappellerait invariablement le jour où Dieu « appela son Fils hors d'Egypte. » (Osée XI, 1.) Entre le passé et le présent le rapprochement s'imposait à la conscience de Jésus, et ce parallèle, si éloquent et si profond, glorifiait les prophètes d'autrefois tout en faisant éclater l'incomparable supériorité de l'heure d'aujourd'hui [1]. Autrefois c'était la protection divine s'étendant sur les enfants d'Israël, alors que l'ange exterminateur frappait les premiers-nés du pays de Pharaon ; c'était la victorieuse émancipation du peuple de Dieu : « Je suis l'Eternel, je vous affranchirai des travaux dont vous chargent les Egyptiens, je vous délivrerai de leur servitude et je vous sauverai à bras étendu et par de grands jugements, je vous prendrai pour mon peuple, je serai votre Dieu [2] ; » c'était l'accom-

que est la commémoration de la délivrance de l'esclavage d'Egypte et de la fondation de la nationalité d'Israël, ainsi que de son alliance avec Jéhova ; car, d'après l'Ancien Testament, Israël ne forme une nation et n'est le peuple de Jéhova qu'à partir de ce moment.

[1] Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, t. III, p. 277-278.

[2] Ex. VI, 6-7.

plissement de l'antique promesse faite à Abraham et répétée à Moïse : « Je vous ferai entrer dans le pays que j'ai juré de donner à Abraham, à Isaac et à Jacob ; je vous le donnerai en possession, moi l'Eternel[1]. » — Aujourd'hui, c'est un nouveau jugement, jugement infiniment plus redoutable, qui se prépare et qui va frapper la nation infortunée, sourde à la voix de son Messie, aveugle en présence des plus merveilleuses manifestations du royaume de Dieu! Mais aujourd'hui, c'est aussi une nouvelle délivrance, infiniment plus extraordinaire que la sortie d'Egypte ; c'est l'affranchissement véritable que le Fils de l'homme est venu apporter aux siens et qu'il achèvera lorsqu'il reparaîtra dans sa gloire ; c'est le bienheureux et triomphant accomplissement des promesses faites aux pères et réalisées par Celui qui est plus grand que Moïse et les prophètes, plus grand que le temple et le sabbat! Saisissante et sublime antithèse entre la Pâque de l'ancienne alliance et la Pâque nouvelle inaugurée par Jésus ; véritable transfiguration du passé qui se trouve à la fois aboli et accompli par le Maître qui osait dire aux siens : « Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens... Mais moi je vous dis[2]! »

Ce rapprochement entre la fête solennelle d'Israël et le dernier repas de Jésus avec les siens n'est pas un simple jeu d'esprit, je ne sais quelle figure de rhétorique, inspirée peut-être par une typologie surannée. Sans doute, l'exégèse théologique et la chaire chrétienne s'emparèrent des indications fournies par l'histoire, mais ces indications elles-mêmes se dégageaient avec une clarté parfaite et une irrésistible évidence des derniers événements de la vie de Jésus interprétés par sa foi. Si Jésus donna au repas pascal une signification plus haute et plus profonde en faisant de sa personne et de son œuvre le centre des préoccupations de ses disciples, cette transformation ne fut pas le produit laborieux de la réflexion dogmatique travaillant sur les rites du judaïsme, elle fut le fruit spontané d'une intuition religieuse : ici, comme partout et toujours, Jésus procéda par voie d'assimilation positive, s'inspirant de

[1] Ex. VI, 8.

[2] Mat. V, 21-22, 27-28, 31-34, 38-39, 43-44.

la tradition pour en tirer tout ce qui était en harmonie avec sa conscience intime, tout ce qui pouvait à la fois la justifier et la nourrir[1].

Que conclura le dogmaticien de ces renseignements si précieux que lui offre l'histoire ? Le voici :

Ce serait faire absolument fausse route que de se livrer à une étude de micrographie archéologique, et de calquer les caractères de la cène chrétienne sur toutes les particularités de la Pâque juive[2]. Mais on aurait également tort en ne tenant pas compte de la filiation directe qui rattache le dernier repas de Jésus à la cérémonie sacrée d'Israël. Pour atteindre et pour exprimer la pensée de Jésus, il faut replacer l'acte eucharistique dans son cadre primitif, et saisir les grandes lignes que le parallélisme historique nous permet de dégager de l'ensemble de la situation et des paroles du Christ. Quelques idées maîtresses se présentent aussitôt à celui qui essaye de faire le départ indispensable entre le fond essentiel et les détails accessoires, entre la notion religieuse de la Pâque ancienne et les traits analogues de l'institution de Jésus. Célébration reconnaissante et joyeuse de la grâce de Dieu, qui accorde à son peuple délivrance et protection ; solidarité intime et profonde entre les membres de ce peuple affranchi et béni par l'Eternel, tels sont les rapports qui unissent la Pâque et la cène, tels sont les caractères communs qui les distinguent. En d'autres termes, d'une part commémoration et action de grâces, d'autre part communion fraternelle, voilà les deux points de vue qui dès maintenant s'ouvrent à nous et nous enseignent au moins deux des éléments intégrants et constitutifs du dogme de la sainte cène.

Faut-il aller plus loin et relever un rapport direct entre l'immolation de l'agneau pascal et la mort sanglante du Messie ? Les données positives nous manquent pour trancher péremp-

[1] Lire les beaux développements de M. Sabatier, article *Jésus-Christ* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, 365-366, 387-389.

[2] C'est là le défaut principal de l'explication donnée récemment par M. Brandt, *Die Einsetzungsworte des Abendmahls*, (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1888, p. 30-36.)

toirement cette question. Mais ce qui reste dans l'ombre, si l'on ne consulte que les analogies entre le repas pascal et la cène du Seigneur, s'éclaire d'un jour nouveau dès qu'on examine attentivement une des paroles capitales de Jésus, celle qu'il prononça en offrant à ses disciples « la coupe de bénédiction. » A l'idée religieuse de la fête de Pâque vient s'ajouter ici une autre conception qu'il importe d'expliquer et de définir : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance qui est répandu pour plusieurs. »

V

La parole de Jésus renferme une allusion à l'alliance conclue au Sinaï entre Jaheveh et le peuple par l'entremise de Moïse.

« Moïse vint et exposa au peuple toutes les paroles de l'Eternel et toutes les ordonnances, et le peuple répondit tout d'une voix et dit : Tout ce que Jaheveh a dit et ordonné, nous le ferons. Alors Moïse écrivit toutes les paroles de l'Eternel, et le lendemain matin il érigea un autel au pied de la montagne, et douze pierres pour les douze tribus d'Israël. Puis il envoya les jeunes gens d'entre les Israélites offrir des holocaustes et immoler des taureaux en sacrifice d'action de grâces à l'Eternel. Et il prit la moitié du sang et le mit dans les bassins, et de l'autre moitié il aspergea l'autel. Puis il prit l'écrit du pacte (le livre de l'alliance) et le lut en présence du peuple. Et ils dirent : Tout ce que Jaheveh a ordonné, nous le ferons et nous obéirons. Alors Moïse prit le sang et en aspergea le peuple en disant : *C'est là le sang du pacte que l'Eternel fait avec vous au sujet de tous ces commandements* [1]. »

La signification générale de ce récit est parfaitement claire. Le sacrifice, comme la double aspersion, est destiné à consacrer le pacte entre les deux parties contractantes, c'est-à-dire entre Jaheveh et Israël. En effet, tout contrat, chez les Israélites comme chez les anciens en général, était scellé par quelque acte symbolique. Tantôt on échangeait des présents [2] (Gen.

[1] Exode XXIV, 3-8 (trad. de M. Reuss).

[2] M. Reuss, *L'Histoire sainte et la Loi*, 1879, I, 369.

XXI, 27 suiv.), tantôt on prenait part à un festin commun (Gen. XXVI, 30 ; 2 Sam. III, 20) ; souvent l'on offrait le sel et le pain à ceux dont on recherchait l'alliance [1] (Lév. II, 13 ; Nombres XVIII, 19 ; 2 Chron. XIII, 5). La Genèse rapporte une cérémonie usitée aussi chez d'autres peuples, et qui consistait à faire un sacrifice en commun, à couper les victimes par moitiés, à disposer les morceaux sur deux rangs, et à passer au milieu (Gen. XV, 9 suiv.) [2]. Ailleurs il est question de l'offrande d'un sacrifice accompagné de la célébration d'un repas qui unissait les parties contractantes (Gen. XXXI, 54 ; 1 Sam. XI, 15).

Les sacrifices offerts par Moïse à l'Eternel pour cimenter l'alliance conclue par celui-ci avec son peuple sont des holocaustes et des sacrifices d'action de grâces et de prospérité [3]. Le point culminant de la cérémonie est l'aspersion du sang, dont Moïse verse la moitié sur l'autel et dont il répand le reste sur le peuple.

Quelle est la portée religieuse de cette pratique et quel est le sens de la parole par laquelle Moïse explique le rite de la double aspersion ?

« C'est dans le sang qu'est la vie des êtres vivants, et c'est pour l'autel que je vous le donne, afin de faire propitiation pour vous : car c'est le sang qui fait propitiation, parce qu'il est la vie. » Ce passage du Lévitique (XVII, 11) énonce un principe général qui nous donne la clef de la signification religieuse de l'acte de Moïse.

En effet, le sacrifice de l'alliance se couronne par deux pratiques qu'il faut saisir dans leur intime relation. D'abord Moïse recueille la moitié du sang qui a coulé dans les bassins, et il en asperge l'autel. L'autel est le symbole de la présence miséricordieuse de Jaheveh au milieu de son peuple : asperger le sang sur l'autel, c'est offrir à Dieu la vie de la victime que l'Eternel accepte à titre de propitiation. Cette acceptation di-

[1] Cet usage s'est conservé en Orient.

[2] De là l'expression *couper*, en usage chez les Hébreux, les Grecs et les Romains pour dire : *faire* un pacte (Karat, τέμνειν, *icere*). Cf. M. Reuss, *Histoire sainte*, I, 351.

[3] Exode XXIV, 5 : עֹלֹת, זְבָחִים שְׁלָמִים

vine est indispensable, car la victime ne devient offrande propitiatoire qu'à la condition d'être agréée par Jaheveh, dont la libre et souveraine volonté accueille ou rejette à son gré le sacrifice offert. Ensuite Moïse prend l'autre moitié de ce sang agréé par l'Eternel, et il en asperge le peuple : cette seconde aspersion est le symbole de la purification d'Israël et de sa consécration à l'Eternel. Ainsi l'accès du peuple auprès de son Dieu est ouvert et assuré par Dieu lui-même : le don, offert par la nation et accueilli par Jaheveh, « couvre [1] » la communauté religieuse d'Israël et la protège contre l'atteinte redoutable de la majesté de l'Eternel, que les mortels ne peuvent approcher s'il ne daigne les recevoir en grâce et les bénir.

Cependant la parole de Jésus, faisant allusion au sacrifice de l'alliance au moment où la coupe de la cène circulait parmi ses disciples, s'inspire d'un autre souvenir encore, souvenir qui a sans doute déterminé plus directement la pensée du Christ que le rituel lévitique rapporté par le Pentateuque. La conscience de Jésus, formée à l'école des prophètes, se reporte manifestement à l'une des plus admirables conceptions prophétiques dont le Seigneur proclame l'accomplissement réalisé dans son œuvre messianique. « Voyez, dit l'Eternel, il vient un temps où je ferai avec la maison d'Israël et la maison de Juda un pacte nouveau, non plus semblable à celui que je fis avec leurs pères, quand je les pris par la main pour les faire sortir de la terre d'Egypte, pacte qu'ils rompirent, bien que je fusse leur maître, dit l'Eternel. Car voici quel sera le pacte que je ferai avec la maison d'Israël, après ce temps-là, dit l'Eternel : je mettrai ma

[1] Telle est l'acception primitive du terme hébreu *Kipper* et de ses dérivés. Sur la notion qu'implique ce verbe et sur l'idée de l'expiation en général, on consultera avec fruit l'étude de Riehm (dirigée en partie contre M. Ritschl) : *Der Begriff der Sühne im Alten Testament* (Stud. und Krit. 1877, 1, 7-92) et les observations de M. H. Schultz (*Jenaer Literaturzeitung*, 1876, p. 637-639) et de M. Baudissin (*Theol. Litztg.* 1878, p. 1-4). — On trouvera de riches indications bibliographiques dans l'ouvrage déjà cité de M. Dillmann, p. 387, et dans l'article d'Oehler, remanié par M. Orelli (Herzog-Plitt, *Realencyclopedie* XI, 61). — L'article de M. Scherdlin sur les *sacrifices*, dans *l'Encyclopédie des sciences religieuses* (XI, 383-386) est très incomplet et renferme plus d'une erreur.

loi dans leur sein et je l'écrirai dans leur cœur, de manière que je serai leur Dieu et qu'eux seront mon peuple. Et ils n'auront plus à s'instruire l'un l'autre, le frère son frère, en disant : Apprenez à connaître l'Eternel ! car tous ils me connaîtront, grands et petits, dit l'Eternel, quand j'aurai pardonné leurs fautes et que je ne me souviendrai plus de leurs péchés [1]. »

De toutes les perspectives messianiques, ouvertes par le prophétisme à la nation d'Israël celle-ci est l'une des plus élevées et des plus pures. Le pacte [2] que l'Eternel promet à son peuple repose sur le pardon des péchés, sur la réconciliation d'Israël avec son Dieu, sur la bonté souveraine du Seigneur, qui est compatissant et miséricordieux, lent à la colère et abondant en grâce (Ps. CIII, 8; Mich. VII, 18-19). Initié à la connaissance d'un rapport nouveau avec Dieu, le peuple fera l'expérience d'une vie nouvelle, fruit de l'esprit divin. Cet esprit, maintes fois annoncé par les prophètes comme l'un des dons de l'âge messianique [3], transformera la loi, imposée par un commandement extérieur, en une inspiration librement acceptée par la conscience et joyeusement réalisée dans la conduite de la nation régénérée. Enfin la conversion de la volonté sera en même temps une illumination de l'intelligence, puisque grands et petits connaîtront l'Eternel par une intuition immédiate et exempte de toute erreur [4]. Tels sont les biens spirituels que la nouvelle alliance apportera au peuple reçu en grâce et désormais fidèle à la volonté de son créateur et de son Père [5].

Mais cette alliance, qui n'est appelée une alliance nouvelle que parce que l'Eternel l'a renouvelée après les transgressions de la nation, doit être ratifiée, comme l'alliance du Sinaï, par un sacrifice offert à l'Eternel et accepté par lui. Le sang que Jésus versera pour la rémission des péchés, le sang qu'il répandra pour plusieurs, est « le sang de la nouvelle alliance : »

[1] Jér. XXXI, 31-34 (trad. de M. Reuss, *Les prophètes*, I, 5, 520-521).

[2] Ezéch. XXXIV, 25; XXXVII, 26. — Esaïe LV, 3 ; XLIX, 8.

[3] Ezéch. XXXVI, 25-27 ; Deut. V, 26 ; XXX, 6.

[4] Esaïe, LIV, 13.

[5] Oehler, *Theologie des Alten Testamentes*, § 202, § 223. — M. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, p. 683-684, 700.

en immolant sa vie pour les membres du royaume de Dieu, en se donnant lui-même pour eux, il établira et sanctionnera cette alliance promise par Jaheveh annoncée par les prophètes et que le Messie doit réaliser au milieu de son peuple [1].

Ainsi le sacrifice de l'alliance, comme la fête de Pâque, apporte une contribution aussi directe que précieuse à l'intelligence de la cène primitive [2]. La pensée de Jésus tira parti des données que lui fournit la tradition religieuse de son peuple, mais cette piété respectueuse et filiale était en même temps une étonnante indépendance : le Maître ne dépassa et ne transforma la loi et les prophètes qu'après les avoir élevés à leur plus haute puissance et réalisés dans leur signification intime et profonde (Mat. V, 17). L'analyse théologique de la formule relative à la coupe de la cène nous a transportés au cœur même des croyances religieuses d'Israël et nous a permis de jeter un regard dans le sanctuaire de la conscience de Jésus. La signification du dernier repas du Maître avec ses disciples s'est enrichie d'un élément que ne renfermait pas clairement l'idée de la Pâque juive. Si la cène primitive, comme le repas pascal, consacre le souvenir reconnaissant et joyeux d'une œuvre de divine rédemption ; si, comme la Pâque, elle réunit dans une intime confraternité de foi et de vie les membres fidèles de la nation élue, elle annonce, comme le sacrifice de l'alliance, qu'un pacte sublime a été scellé entre l'Eternel et son peuple, et elle tourne les pensées et les cœurs vers la victime dont le sang a ratifié cette alliance. Aussi l'affirmation de Jésus touchant « son sang, le sang de l'alliance, » soulève-t-elle des questions qui se sont posées à la foi de l'Eglise avant de stimuler la curiosité des théologiens.

Nos recherches, dont le champ s'est étendu à mesure que nous les poussions plus avant, doivent être élargies encore, puisqu'elles nous placent en présence des déclarations de Jésus touchant la nécessité de ses souffrances et de sa mort [3]. Ainsi

[1] Cf. Héb. IX, 15 suiv.

[2] M. Hermann, *Der Grundgedanke des heiligen Abendmahls* (Theol. Studien aus Württemberg, 1883, p. 72-78).

[3] Voy., dans la *Revue de théologie de Strasbourg*, les articles de M. Colani

par un enchaînement naturel et par la logique intérieure qui détermine la trame de la vie et de l'enseignement de Jésus, la cène se rattache à l'œuvre même du Christ et ne peut être comprise que dans sa relation positive et organique avec cette œuvre.

VI

S'il est un fait certain qui se dégage des documents autorisés de la vie et de l'enseignement de Jésus, c'est que le Maître ne parla de ses souffrances et de sa mort que relativement tard, à partir d'un moment qu'il nous est possible de déterminer, je veux dire après la confession messianique de l'apôtre Pierre. La source la plus ancienne attache à ce moment une importance si décisive, qu'elle envisage toute l'histoire postérieure de Jésus de ce point de vue et sous cet angle ; chacune des étapes de la route qui aboutit à la catastrophe suprême s'ouvre par une nouvelle prédiction de la passion et de la mort du Christ : après la confession de Pierre [1], après la transfiguration [2], au moment de quitter la Galilée [3], pendant le dernier voyage [4], les indications du Maître se suivent et s'accentuent, révélant une conscience pleine et entière du sort qui l'attend à Jérusalem. Les paroles prononcées dans la ville qui « tue les prophètes et ceux qui sont envoyés vers elle [5] » achèvent de nous montrer qu'il n'y a eu pour Jésus, dans l'issue sanglante de sa carrière terrestre, ni surprise ni imprévu. La concordance des témoignages les plus dignes de foi est si complète, que les données divergentes ou contraires ne sauraient ébranler la certi-

(1852, p. 365-379) et de M. Schwalb (1862, IX, 342-359 ; X, 196-120), les thèses de M. Combet, 1867, de M. Méjan, 1868, de M. M. Vernes, 1868 ; M. Holsten *Zum Evangelium des Petrus und des Paulus*, 1868, p. 150 sq. ; M. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, tome II², cap. I ; M. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, Strasbourg, 1888, p. 119 suiv., p. 182 suiv.

[1] Marc VIII, 31 (Mat. XVI, 21 ; Luc IX, 12).

[2] Marc IX, 12 (Mat. XVII, 12).

[3] Marc IX, 30 (Mat. XVII, 22 ; Luc IX, 43).

[4] Marc X, 32-45 (Mat. XX, 17-28 ; Luc XVIII, 31-33).

[5] Mat. XXIII, 37 ; Luc XIII, 34.

tude historique de ce fait de plus en plus admis par la critique moderne[1] : les prédictions de Jésus touchant ses souffrances et sa mort sont toutes postérieures à la crise galiléenne, et la première de ces prédictions a eu lieu immédiatement après que Jésus eut recueilli des lèvres de son disciple la confession d'une foi que le Christ considéra comme une révélation du Père céleste[2] (Mat. XVI, 17).

L'analyse psychologique explique et confirme les résultats de la critique historique. Les disciples, gagnés par la grandeur spirituelle de Jésus, enchaînés à sa personne par ses paroles et par ses actes, avaient reconnu et salué en lui le Messie annoncé par les prophètes et attendu par Israël. Au moment où l'apôtre Pierre s'était fait l'interprète de leurs sentiments et de leurs convictions, la cause du Maître semblait irrémédiablement compromise. La confession messianique était un acte de foi, elle ne pouvait s'appuyer sur les succès extérieurs de la mission de Jésus, elle exposait les disciples à l'hostilité de la hiérarchie, elle semblait démentie à la fois par le cours des événements et par les croyances populaires. Si, en dépit des obstacles qui se dressaient sur la route de leur Maître, ils avaient eu le courage de rendre témoignage au Messie méconnu et abandonné, c'est

[1] Sur l'historicité de ces témoignages, cf. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, III, 554-558. — M. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, 1888, p. 119 suiv.

[2] On ne saurait invoquer contre cet enchaînement chronologique et pragmatique les passages Mat. V, 11-12; cf. Luc VI, 26 (déclarations d'une portée toute générale); Mat. XII, 40 (qui renferme une interprétation erronée ajoutée par l'évangéliste à la parole de Jésus, cf. Luc XI, 30); Mat. X, 38 (qui appartient à une époque postérieure); Mat. IX, 15 (qui date probablement d'une époque postérieure, et qui d'ailleurs, à cause de sa forme parabolique, ne se prête guère à une explication dogmatique). Enfin les paroles que le Christ johannique prononce au début de son ministère (I, 29; III, 14, à comparer avec VIII, 28 et XII, 32-33) sont l'expression de la foi religieuse de l'auteur qui contemple les événements historiques de la vie de Jésus à la lumière du dénouement, c'est-à-dire de la mort et de la glorification du Fils de Dieu. — La plupart des paroles concernant les souffrances et la mort de Jésus sont suivies de prédictions d'un avenir glorieux inauguré par le retour personnel du Messie; la discussion de ces passages eschatologiques ne rentre pas dans notre sujet.

que l'ascendant personnel qu'il exerçait sur eux s'était montré plus fort que l'empire de leur orthodoxie traditionnelle et de leurs préjugés héréditaires. Un travail spirituel s'était opéré dans leur âme ; sous l'action de l'éducation divine, à laquelle le Maître les avait soumis, leur idéal messianique s'était, sinon transformé, du moins modifié dans une mesure suffisante pour qu'il pût correspondre aux traits essentiels de l'image de Jésus de Nazareth, en attendant qu'elle fût pleinement justifiée par le triomphe éclatant de leur Seigneur.

Cependant, si grande que fût cette conquête de leur foi, elle n'était rien encore au prix du sacrifice que Jésus allait leur demander maintenant. Il leur avait révélé un Messie spirituel et moral, il s'agissait de leur faire accepter encore un Messie souffrant et mourant. L'étape si décisive du chemin de Césarée ne devait pas être le terme de leur course, elle n'était que le point de départ d'un trajet infiniment plus laborieux, puisqu'il aboutissait à la croix du Calvaire. Mais Jésus n'hésite pas : la foi, dont il vient de cueillir le premier fruit lentement mûri sous l'ardent rayon de son amour, la foi messianique de Pierre, il la met à une nouvelle épreuve. « Si quelqu'un veut marcher sur mes traces, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix et me suive ! Car quiconque voudra sauver sa vie la perdra, mais quiconque aura perdu sa vie à cause de moi, la retrouvera. Car à quoi cela sert-il à l'homme de gagner le monde entier à son propre détriment et pour sa ruine ? » (Mat. XVI, 24-26 ; Marc VIII, 34-36 ; Luc IX, 23-25.) C'était peu de leur ouvrir une perspective de souffrances et de persécutions, et de leur dire le sort qui attendait ses disciples. Mais les convier à faire à lui-même l'application de ces redoutables paroles, mais les initier à l'intelligence de son propre martyre, mais leur déclarer qu'il devait monter à Jérusalem pour y souffrir, et pour être rejeté par les anciens et les prêtres et les scribes, et pour être mis à mort, non, c'était là un message qu'ils ne pouvaient comprendre, c'était le renversement total de leurs espérances les plus chères et les plus sacrées, c'était la ruine de leur foi même et de leur religion[1] !

[1] L'effet produit par ces déclarations de Jésus sur les disciples est décrit

En effet, la conception d'un Messie souffrant et mourant est absolument étrangère au judaïsme antérieur à Jésus ou contemporain de son époque. Il ne s'en trouve pas la moindre trace dans les apocalypses juives si importantes par la place qu'elles font aux croyances messianiques. Même silence caractéristique chez Philon et Josèphe. Le Targoum de Jonathan, l'un des documents en quelque sorte officiels de l'ancienne synagogue, efface du LIIIe chapitre d'Esaïe, dont il admet la portée messianique, l'idée d'un Messie méprisé, souffrant et mourant[1]. Les rares indications éparses chez les rabbins sont incontestablement postérieures à la ruine de Jérusalem ; ce n'est que depuis ce moment que les grandes catastrophes nationales, les souffrances patriotiques et religieuses du peuple, suggèrent à quelques esprits la croyance d'un Messie, solidaire des destinées d'Israël et souffrant avec lui. Mais cette idée elle-même ne dérive qu'indirectement des expériences historiques de la nation juive, elle a été élaborée au sein des écoles par les scribes et les rabbins, enfin elle est profondément différente de la conception de Jésus. S'il pouvait à cet égard subsister le moindre doute, nos documents évangéliques, de même que le témoignage de l'apôtre Paul (1 Cor. I, 23) suffiraient pour prouver avec la dernière évidence que le judaïsme était absolument réfractaire à la foi en un Messie humilié, condamné et livré à la mort[2]. « Et Jésus commença à leur faire savoir que le Fils de l'homme devait beaucoup souffrir et être rejeté par les anciens et les chefs des prêtres et les scribes, et être mis à mort,

diversement par nos sources : Marc et Luc s'accordent à relever l'inintelligence des douze (Marc IX, 32; Luc IX, 45; XVIII, 34); Mat. XVII, 23 parle de leur tristesse ; Marc X, 32 les montre remplis de trouble et de crainte au moment où ils montent à Jérusalem. — Le récit de la résistance de Pierre et de la réponse sévère de Jésus, rapporté par Mat. XVI, 22-23 et Marc VIII, 32-33, nous a été transmis par le document le plus ancien de notre tradition évangélique, et il porte en lui-même un ineffaçable cachet d'historicité.

[1] M. Bruston, *Encyclopédie des sciences religieuses*, XIII, 339.

[2] Lire la démonstration décisive de M. Baldensperger dans l'ouvrage que nous venons de citer (chap. VI : *der Leidens- und Todesgedanke Jesu*) et que M. Ménégoz a d'abord fait connaître au public français (*Annales de bibliographie théologique*, 15 juin 1888, p. 81-88).

et être ressuscité après trois jours. Et Pierre le prit à part en disant : « A Dieu ne plaise, Seigneur, cela ne t'arrivera point. » Mais lui se tourna et dit à Pierre : « Arrière de moi, séducteur ! Tu me tends un piège, parce que tu ne penses pas selon les vues de Dieu, mais comme les hommes[1] ! » Cette parole, si émouvante dans sa sévérité, ne trahit-elle pas l'ébranlement intérieur de l'âme de Jésus, qui repousse avec héroïsme les suggestions du sens naturel et du messianisme vulgaire, et s'empare de la réalisation de son œuvre avec une sainte ardeur, une invincible fidélité et une filiale obéissance aux « vues de Dieu ? »

Ces « vues de Dieu », il est permis d'affirmer que Jésus ne les a lui-même discernées que progressivement et que l'initiation n'a pas eu lieu sans effort et sans lutte. Comment s'est-il élevé à l'intuition de cette pensée divine à laquelle il se soumit avec la simplicité et le courage d'une foi sans limites et sans retour ? Quelque fragmentaires et incomplètes que soient nos sources, il est possible de recueillir plusieurs données propres à éclaircir ce grave et délicat problème.

Le cours des événements et le développement de l'enseignement et du ministère de Jésus vinrent sans doute lui apporter les premiers avertissements. Les débuts de la prédication et de l'activité galiléenne ont un caractère de joyeuse sérénité, d'espérance et de confiante ardeur qui forme un saisissant contraste avec l'horizon menaçant et sombre qui pèse sur les dernières journées de la période de Galilée. L'évanouissement graduel des sympathies populaires, l'opposition croissante que lui suscitait la hiérarchie, les conflits engagés avec les docteurs de la loi, la surveillance jalouse, tracassière, haineuse, exercée par les émissaires de Jérusalem, les déceptions et les mécomptes que sa parole et son attitude n'épargnaient pas même au cercle de ses propres disciples, que d'expériences qui devaient changer en certitude les pressentiments encore vagues et confus au lendemain des premiers échecs ! Il importe de se défaire de l'idée que l'issue fatale était dès l'origine certaine et irrévocable aux yeux de Jésus. Loin de là : le Messie

[1] Marc VIII, 31-33 ; Mat. XVI, 21-23. (Trad. de M. Reuss.)

entreprit sérieusement et sincèrement la conversion de son peuple; ses appels tendres et pressants étaient soutenus par l'espérance d'un saint et bienheureux succès. Singulière manière de concevoir et de glorifier la dignité de Jésus, que de lui attribuer la vision nette, précise, infaillible de tous les détails de sa carrière, en sorte que la prédication galiléenne n'aurait été que le préliminaire accidentel et au fond superflu de la passion et de la croix! Jésus marcha par la foi, sans la vue, contre la vue : le comprendre autrement, c'est se condamner à ne le comprendre jamais. Sa vie tout entière a été une éducation du Fils par le Père céleste qui parlait à sa conscience dans les faits de l'histoire, comme dans les scènes de la nature ou les paroles des prophètes. La rupture irrémédiable avec les Pharisiens, marquée par l'échange des plus terribles accusations [1], le lâche assassinat de Jean-Baptiste égorgé dans son cachot [2], l'abandon du peuple qui le méconnut et le repoussa, — n'était-ce pas là des pronostics suffisamment clairs de « l'issue qu'il allait accomplir à Jérusalem ? » (Luc IX, 31)

Cependant le regard de Jésus pénétra plus avant, ou plutôt il s'éleva plus haut. La prévision de sa mort fut autre chose pour lui qu'un calcul de probabilités, puisque cette mort n'était pas, à ses yeux, une donnée fortuite et contingente, un accident venant brusquement mettre un terme à son ministère, ni même uniquement l'inéluctable dénouement des luttes engagées avec les autorités religieuses de son peuple. Dans cette nécessité historique qui se dégageait des faits, il vit l'accomplissement des prophéties. Il s'appuya sur le sort des prophètes et sur l'accueil que leur avaient réservé les ancêtres de cette génération mauvaise et endurcie [3]. Mais il en appela surtout aux Ecritures, qui rendaient témoignage au Messie et qui annonçaient ses souffrances et sa mort. « Comment est-il écrit au sujet du Fils de l'homme qu'il doit souffrir beaucoup et être mé-

[1] Mat. XII, 22-32; Marc III, 22-30. Comp. Luc XI, 14-26; XII, 10.

[2] Voir les renseignements importants de Mat. XIV, 13 (Marc VI, 30-32; Luc IX, 10;) parlant de l'effet que produisit sur Jésus le meurtre de Jean-Baptiste. (Comp. Mat. XVII, 12; Marc IX, 13.)

[3] Mat. XXI, 34-39; XXIII, 37; Marc IX, 13; Luc XIII, 33.

prisé[1] ? » « Voici, nous montons à Jérusalem et tout ce qui a été écrit par les prophètes au sujet du Fils de l'homme sera accompli[2]. » On s'est demandé sur quelles déclarations scripturaires Jésus se fonda de préférence, et l'on a allégué quelques-unes de ses paroles qui sont des réminiscences directes des Psaumes ou des Prophètes[3]. Mais il est douteux que ces rares citations puissent donner la mesure de ce que l'Ancien Testament fut pour le Fils de l'homme, des lumières qu'il y puisa, de l'appui et des directions qu'y trouva sa foi au milieu des douloureuses obscurités de sa carrière messianique[4].

Le sentiment de la nécessité prophétique ou scripturaire de la mort de Jésus n'épuise pas toutefois le fond intime de sa conscience. Car enfin la prophétie elle-même, qu'était-elle, sinon un fruit de l'inspiration d'en haut, la révélation des desseins de Dieu à l'égard de son peuple? Si donc la mort

[1] Marc IX, 12.

[2] Luc XVIII, 31. — Comp. Mat. XXVI, 24 (Marc XIV, 21). — Luc XXII, 37. — Mat. XXVI, 54-56. — Marc XIV, 49. — Luc XXIV, 25-27; XXIV, 44, 45. — L'historicité de quelques-unes de ces paroles est sujette à caution; l'une ou l'autre d'entre elles est déjà l'écho de la foi du siècle apostolique; mais notre thèse n'en subsiste pas moins dans son ensemble et dans ses traits essentiels.

[3] Esaïe LII-LIII, cf. Luc XXII, 37. — Ps. XXII, 2; comp. Mat. XV, 34. — Zach. XIII, 7; comp. Marc XIV, 27. — Comp. Jean XIII, 13 et Ps. XLI, 10.

[4] Je pense, par exemple, comme M. Ménégoz (*Annales*, p. 87), qu'Esaïe LII-LIII a joué un rôle important dans la conscience de Jésus, quoiqu'il faille avouer que les emprunts directs se réduisent à Luc XXII, 37, parole qui appartient peut-être au siècle apostololique et ne remonte pas à Jésus lui-même. (Cf. Marc XV, 28, interpolation postérieure. M. Weizsæcker, *Untersuchungen*, 486; M. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* II², 65 sq.) Le récit de la transfiguration s'éclaire de son jour véritable dès qu'on le place dans ce contexte; c'est moins le détail Luc IX, 31, que le pragmatisme historique de l'événement (vision, mythe ou symbole, peu importe), qui indique clairement qu'il s'agit ici d'une initiation personnelle de Jésus à l'intelligence de ses souffrances, ou de la sanction divine d'une expérience intime faite précédemment. Cette explication est plus plausible que celle qu'a développée récemment M. Pfleiderer, *Das Urchristenthum*, p. 387-390 (symbole imaginé par Marc pour exprimer et mettre en scène 2 Cor. III-IV, 6).

du Messie a été amenée par les événements, si elle a été prédite par les prophètes, c'est qu'elle a été voulue de Dieu ; et si elle a été voulue de Dieu, elle rentrait comme un élément positif et intégrant dans l'œuvre du Christ et dans le plan divin réalisé par cette œuvre [1]. Telle a été, en effet, la puissance de la foi de Jésus : l'obstacle pour lui se tourna en moyen, et il fit du moment de sa défaite l'instrument de son triomphe. Sa mort ne fut que la consommation de son ministère : il se donna, parce qu'obéissant à la volonté du Père et confiant dans l'amour du Père, il sentit que dans la mort il se donnait le plus et le mieux. Ainsi le fait brutal se transforma en acte moral ; Jésus ne fut jamais plus actif que pendant sa passion, ni plus soumis que lorsqu'il travaillait directement à son œuvre. La distinction établie par l'ancienne théologie entre l'*obedientia activa* et l'*obedientia passiva* s'évanouit en présence des réalités vivantes de l'histoire. « L'héroïsme de Jésus, dit M. Sabatier, a été de faire de sa mort le plus grand acte de sa mission. Il ne se laissa point ravir la vie : il voulut la donner à son peuple pour essayer encore par là de le sauver [2]. »

C'est à la lumière de ces considérations, suggérées par l'étude indépendante de nos sources évangéliques, que nous arriverons à saisir les paroles dans lesquelles Jésus attribua à sa mort une valeur religieuse, c'est-à-dire une relation directe avec le salut des siens. Deux déclarations d'une incontestable authenticité [3] affirment la portée sotériologique de la mort

[1] La prière de Jésus à Gethsémané ne saurait être alléguée contre cette interprétation. Sans doute Jésus abandonna jusqu'à la fin le choix des voies et moyens à la volonté souveraine de Dieu ; mais du moment que sa mort était voulue du Père, le Fils la conçut comme l'instrument divinement choisi pour la réalisation du plan du salut. (M. Weiss, ouv. cit. § 22 *c*.)

[2] *Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, 376. — M. Weizsæcker, *Untersuchungen*, p. 475-476. — La conception johannique, d'après laquelle la mort de Jésus a été son exaltation et son triomphe, ne se distingue pas seulement dans sa profondeur religieuse ; elle exprime aussi, quoique dans le langage particulier à l'évangéliste, une vérité historique, mieux encore, une expérience indiquée et exprimée par Jésus lui-même.

[3] Cf. M. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, II², p. 41-51.

de Jésus : le passage Marc X, 45 (concordance littérale avec Mat. XX, 28), présente une analogie directe avec la formule relative à la coupe de la cène. Pour en saisir la portée, il s'agit de ne pas l'isoler de son contexte. Après avoir condamné les visées ambitieuses de la mère des fils de Zébédée, Jésus adresse aux disciples un avertissement général pour les exhorter à l'humilité et au dévouement : « Vous savez que les chefs des nations exercent leur domination sur elles, et que les grands leur font sentir leur pouvoir. Il n'en sera pas ainsi parmi vous. Mais celui parmi vous qui veut devenir grand, sera votre serviteur, et celui qui parmi vous veut devenir le premier, sera votre esclave. C'est ainsi que le Fils de l'homme n'est pas venu pour se faire servir, mais pour servir et donner sa vie comme rançon pour plusieurs (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν). » La mort du Fils de l'homme est l'achèvement et le couronnement de son œuvre, puisqu'elle réalise absolument la mission de charité et de dévouement que Jésus a exercée pendant sa vie : ce don de lui-même pour ceux qui le suivent et font partie de son royaume est le dernier mot de son ministère[1]. Si le sens général de cette parole sublime est d'une clarté parfaite, il n'en est pas de même de la signification précise du terme de « rançon » employé par Jésus[2]. Il me semble que le caractère essentiellement religieux de l'enseignement de Jésus, non moins que la forme simple et populaire que revêt cet enseignement, nous interdit toute déduction dogmatique qu'il serait facile de tirer de la déclaration du Christ. Cette déclaration est infiniment riche par les idées qu'elle indique et les points de vue qu'elle fait entrevoir; elle suppose la servitude de ceux que le Libérateur est venu racheter, l'impuissance de ces esclaves à se sauver eux-mêmes, la valeur unique du don offert comme rançon ; elle implique la notion d'une substitution, inspirée par le

[1] M. Weiss, *Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen*, Berlin, 1872 p. 356, cf. 290-291 ; Wittichen, *Das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung*, 1876, p. 282.

[2] On consultera avec fruit les articles (entièrement refondus dans la cinquième édition) que M. Cremer a consacrés aux termes λύτρον, λυτροῦν, dans son *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität*, 1888.

dévouement, et d'une solidarité, qui rend possible une substitution pareille. Mais est-il permis d'appliquer à la parole de Jésus nos méthodes exactes d'analyse théologique, et n'est-il pas plus sage de confesser que notre passage ne répond encore à aucune des questions soulevées par la spéculation postérieure de l'Eglise et de l'école ? L'image de la rançon est à la fois aussi vraie et aussi populaire dans son émouvante simplicité que l'image du berger qui défend ses brebis au péril de sa vie (Jean X, 11-14), mais il serait téméraire de soumettre à un examen théorique et rationnel une affirmation dont la fécondité religieuse sollicite tout ensemble et déroute les procédés de la science dogmatique [1].

Quoi qu'il en soit, le développement historique de l'enseignement et du ministère de Jésus nous a transportés sur un terrain qui donne à l'acte de la cène un appui ferme et précieux. Cet acte lui-même nous apparaît maintenant comme le terme de la carrière messianique et comme le sommet de la conscience religieuse de Jésus. C'est bien là le dernier mot de son témoignage et de sa vie ! Nulle part l'importance souveraine de la place qui revient à sa personne dans sa doctrine n'éclate avec plus de force et de clarté ; ou plutôt toute séparation établie entre sa doctrine et sa personne altère la signification de l'une et porte atteinte au caractère de l'autre. Il y a harmonie intime et profonde entre son message et sa conscience. « Il donne plus au monde qu'une doctrine, il se donne lui-

[1] L'explication proposée par M. Ritschl, ouv. cit. p. 68-88, qui interprète la parole de Jésus à l'aide des prémisses renfermées dans l'Ancien Testament (surtout Ps. XLIX, 8-10; Job XXXIII, 23-24; Cf. Marc VIII, 36-37, τί γὰρ ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ), est un chef-d'œuvre d'érudition et de sagacité exégétique (cf. M. Weiss, *Bibl. Theol. des N. T. § 22 c.*), et cependant j'avoue que la discussion magistrale du savant commentateur ne me satisfait pas entièrement : j'y trouve à la fois trop et trop peu, trop, puisque l'interprète a procédé avec une rigueur et une précision que ne comporte pas peut-être la parole essentiellement populaire et figurée de Jésus ; trop peu, puisqu'il reste dans cette parole des perspectives et un arrière-fond religieux que le meilleur exégète n'arrivera vraisemblablement jamais à atteindre et à épuiser tout à fait. (Cf. M. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, tom. I, 2e édit. 1888, p. 59-60.)

même[1]. » C'est à ce centre vivant que viennent aboutir toutes les lignes de la prédication galiléenne et de la mission, si courte mais si riche, accomplie par le Messie à Jérusalem. Sans doute, dès le début, l'évangile du royaume reposait en définitive sur la personne du Roi ; mais la marche progressive de l'enseignement de Jésus, sous la pression des événements ou, ce qui revient au même, sous l'inspiration du Père, dégagea de plus en plus et finit par mettre en pleine lumière ce qu'impliquait déjà sa prédication primitive. S'il était permis d'appliquer la terminologie de l'école à celui qui parlait avec une autorité inconnue aux docteurs de son temps, nous dirions volontiers que la cène forme la conclusion logique de toutes les prémisses renfermées dans son enseignement. Ou plutôt elle récapitule cet enseignement et en résume les trésors ; elle en couronne tous les développements et nous permet d'en mesurer le riche et complet épanouissement : d'abord Jésus s'est laissé deviner, ensuite il s'est montré, enfin il s'est donné. La révélation de sa personne se consomma dans le sacrifice de sa vie. La sainte cène n'est autre chose que « l'image sensible du don de son être tout entier[2]. »

VII

Il serait aisé de montrer que l'acte de la cène ainsi compris suppose et implique en Jésus une conscience infiniment supérieure aux croyances messianiques du judaïsme contemporain, je veux dire le sentiment religieux de sa filialité divine, sentiment qui a été l'âme de sa vie et l'inspiration permanente de sa parole ; mais cette démonstration nous entraînerait hors du cadre plus restreint que nous trace notre sujet. Qu'il nous suffise donc de chercher, dans les aperçus historiques que nous venons d'esquisser, les éléments d'une réponse à un problème dont la solution n'est pas difficile si l'on en définit nettement les termes et si l'on en saisit la véritable portée. La célébration de la cène a-t-elle été l'institution d'un rite, ou bien l'acte

[1] M. Sabatier, *Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, 395. — M. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, tome I, 2e édit. 1888, p. 63-64.

[2] M. Sabatier, ouv. cit., p. 377.

eucharistique n'a-t-il été qu'un moment fortuit et accidentel du dernier repas de Jésus avec les siens ? La répétition de cet acte remonte-t-elle à un ordre positif et formel du Seigneur, ou doit-elle être considérée comme une création de l'Eglise primitive, sans autre lien avec la pensée de Jésus que le lien d'un pieux souvenir et d'un inaltérable attachement ?

Le lecteur qui a bien voulu suivre attentivement le cours de nos recherches se convaincra aisément qu'il ne saurait y avoir la moindre contradiction entre l'ensemble de l'enseignement de Jésus et la pensée qui trouva dans la cène sa populaire et saisissante expression. Des critiques éminents ont soutenu que la cène marque une déviation dans la conception religieuse de Jésus, et que l'affirmation de la nécessité de sa mort ou de la portée rédemptrice de son sacrifice est foncièrement étrangère à son enseignement. « Jésus, nous dit-on, Jésus n'a-t-il pas annoncé le pardon des péchés dès le commencement de son ministère, sans qu'il ait jamais fait la moindre allusion à sa mort sanglante ? Dès lors, s'il s'est vraiment arrêté à une explication ou à une indication pareille, ne faut-il pas en conclure que l'acte et les paroles qui ont formé le point de départ du sacrement de l'eucharistie se trouvent complètement isolés au milieu du témoignage et de l'œuvre du Christ, qu'ils sont le fruit d'une inspiration momentanée et passagère, que, suggérée par la prévision de la catastrophe finale et par les analogies de la religion d'Israël, ils sont sans conséquence positive et sans valeur caractéristique, qu'ils ne traduisent aucune idée maîtresse, aucun sentiment général et permanent de Jésus, et que, loin d'être l'expression suprême et définitive de sa conscience, ils révèlent un écart de la ligne primitive et ne sont qu'un fait exceptionnel et infirmé par l'attitude antérieure et subséquente du Christ ? »

Les critiques[1] qui argumentent ainsi seraient peut-être sur-

[1] Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, hgb. von F. F. Baur, Leipzig, 1864, p. 99 sq. — M. Holsten, *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus*, 1868, p. 176 sq. — Cf. M. Pfleiderer, *Das Urchristenthum*, p. 384 sq., 408. — L'authenticité de ces paroles a été très habilement défendue par M. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und*

pris si on les accusait d'être les alliés de l'ancienne orthodoxie. Il n'en est pas moins vrai qu'ils se rencontrent avec les théologiens ultra-conservateurs en ce sens que les uns et les autres méconnaissent les modifications apparentes ou réelles apportées à la pensée de Jésus par la marche des événements de sa vie et par les expériences de sa mission et de son ministère. C'est là, en effet, qu'est la clef de la prétendue contradiction entre ce qu'on a appelé l'humilité des débuts du prophète galiléen et l'orgueil final du Messie de Jérusalem. Ce qui a changé, c'est l'orientation de sa pensée, ce sont les applications de son principe ou plutôt de sa foi religieuse et de sa conscience messianique ; mais la substance et le contenu de cette foi sont restés identiques, et c'est cette foi même qui, s'inspirant des circonstances et les mettant à son service, a déterminé les changements d'aspects que présentent l'enseignement et la carrière de Jésus ; c'est elle qui a ouvert des issues et suivi des routes qui ne semblaient pas d'abord enfermées dans l'horizon de son activité ; c'est elle enfin qui, dégageant progressivement des événements extérieurs et des expériences intimes la nécessité divine de sa mort, a fait de cette mort son œuvre, sa conquête et son triomphe.

Aussi importe-t-il peu de savoir si la transformation de la Pâque juive par le Messie au seuil de sa passion fut le résultat d'une préméditation plus ou moins longue [1], ou si elle s'opéra sous l'empire des préoccupations immédiates et présentes qui remplissaient l'âme de Jésus. Ses décisions les plus mûres et les plus énergiques portent toujours le cachet d'une inspiration spontanée et même soudaine, en sorte que l'idéal perçu et la réalité accomplie se confondent dans chaque moment de sa vie et de son œuvre. La seule chose qu'il importe ici de maintenir, c'est que l'acte et les paroles de la cène ont jailli des profondeurs les plus intimes de la conscience religieuse de Jésus, c'est qu'elles constituent le testament spirituel de son activité tout entière, c'est qu'elles concentrent, comme en un

Versöhnung. II [2] (1882), p. 41 sq. — Cf. M. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des neuen Testaments*, § 22, *c*.

[1] Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, III, 267-281.

lumineux et brûlant foyer, tous les rayons d'amour et de dévouement par lesquels il a éclairé et enflammé le cœur de ceux qui s'étaient donnés à lui [1].

Il est une autre question qui nous semble à la fois plus importante et plus facile à résoudre que le problème de la préméditation de la cène. Que l'acte de Jésus ait été le fruit lentement mûri de la pensée du Christ ou qu'il soit né de l'inspiration de ses derniers moments, cela peut paraître indifférent. Ce qui l'est moins, c'est de savoir si Jésus a voulu instituer un rite, dont il entendait léguer l'observation et la pratique régulière à ses disciples ?

Les deux premiers synoptiques ne parlent pas d'une recommandation de Jésus à ce sujet. Luc rapporte un ordre formel à propos du pain de la cène (XXII, 19). L'apôtre Paul mentionne à deux reprises une parole du Seigneur enjoignant la répétition de l'acte eucharistique : le double commandement du Seigneur « faites cela en mémoire de moi, » établit clairement l'institution d'un rite permanent. (1 Cor. XI, 24-25.)

Il ne me paraît pas douteux que telle était bien l'intention de Jésus. Le fait décisif, qui tranche la question dans le sens affirmatif, est moins la formule de Paul et de Luc que l'attitude générale de Jésus, qui voulut évidemment maintenir la Pâque, mais en en renouvelant le sens. L'institution du rite chrétien était supposé et contenu dans la célébration du repas pascal. La répétition expresse d'un ordre précis n'était pas nécessaire, car cet ordre ressortait de l'acte même de la célébration du rite [2].

C'est dire que l'ordre de Jésus ne portait peut-être que sur la périodicité régulière de la cène chrétienne dans le cadre du repas pascal. Si l'église primitive a célébré la cène plus souvent, si dans les premiers temps, à Jérusalem, les agapes qui se terminaient par la célébration de l'eucharistie paraissent avoir eu lieu tous les jours [3], cette répétition fréquente est sans

[1] Ewald, *Geschichte Christus' und seiner Zeit*, 3e édit. 1867, p. 544-545. — M. Weizsæcker, *Untersuchungen*, p. 558-559. — M. Hase, *Geschichte Jesu* p. 552-553, Leipzig, 1876. — M. Weiss, *Leben Jesu* [1], II, p. 517.

[2] M. Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, II² (1872), 365-366.

[3] Cf. l'article de M. Sabatier sur les *Agapes* (*Encyclopédie des sciences*

doute issue de la profonde et inoubliable impression que produisit sur les disciples le dernier repas de Jésus. Mais il est impossible de décider si l'usage journalier de la cène fut directement prescrit par le Seigneur. Sur ce point la conscience de l'Eglise a peut-être tiré des conclusions et dégagé des applications qui lui semblaient comprises dans l'acte ou les paroles de son fondateur, et qui étaient, en conséquence, aux yeux des hommes de l'âge apostolique, le corollaire légitime ou l'interprétation authentique de la pensée du Maître [1].

VIII

Je crois avoir épuisé la série des questions que nous posent nos documents, examinés et analysés conformément aux règles de la critique historique. Il ne reste plus, dans nos narrations évangéliques, qu'un seul détail qui mérite de fixer encore notre attention, puisqu'il a donné lieu à des interprétations dogmatiques d'une grande portée : Judas était-il présent au moment de l'institution de la cène ?

Les débats engagés sur ce point ont été pendant longtemps inspirés par des préoccupations étrangères à l'histoire. La question fameuse de « la communion des indignes » a été mêlée à une controverse qui, après avoir agité les écoles du seizième siècle, fut reprise de nos jours en Allemagne et donna naissance à une nuée de dissertations qui obscurcirent la problème en passionnant la discussion [2].

Au lieu de nous livrer à des conjectures sans preuves ou de

religieuses, I, 105 sq.). — La Διδαχὴ renferme des indications qui prouvent qu'à l'époque où ce document si précieux fut composé, la cène faisait encore partie des agapes et était célébrée plus fréquemment que le dimanche. (IX, 2, cf. X, 1.) Voir la note de M. Harnack, p. 28 de son édition critique.

[1] M. Weiss, *Bibl. Theol. des N. T*, § 31, *b.*; *Leben Jesu*. II, 630 sq. — Cf. Schenkel, *Charakterbild Jesu*, p. 278.

[2] Consulter surtout la Revue luthérienne de Rudelbach et Guericke (*Zeitschrift für die gesammte lutherische Kirche und Theologie*, années 1840-1850;) M. H. Schultz a parfaitement caractérisé les travaux publiés par cette revue, *Zur Lehre vom heiligen Abendmahl* 1886, p. 30-34.

nous laisser entraîner par des préjugés purement dogmatiques, consultons nos textes.

Le témoignage du quatrième évangile doit être écarté de prime abord. L'usage que l'on a fait de ce document a compliqué gratuitement les recherches [1]. Jean garde le silence sur l'institution de la cène et tous les essais qu'on a tentés pour indiquer le moment où il faut la placer méconnaissent un des caractères distinctifs de cet évangile [2]. Jamais dans la trame de ses récits ou de ses discours, il ne trahit une solution de continuité et ne laisse un vide ou une lacune qu'il serait facile ou possible de combler à l'aide d'éléments empruntés à d'autres sources [3]. Sans doute l'évangile selon saint Jean parle de la désignation du traître, mais l'omission du récit de la cène ne nous permet pas de combiner les renseignements sur Judas avec les données des synoptiques sur le dernier repas de Jésus [4].

Nous en sommes réduits aux indications fournies par les trois premiers évangiles.

D'après Matthieu XXVI, 20 et Marc XIV, 17, Jésus se mit à table avec les douze. « Et quand l'heure fut venue, dit aussi Luc (XXII, 14), Jésus prit place à table et les apôtres avec lui. » Les synoptiques ne mentionnent pas le départ de Judas, mais voici ce qu'ils racontent.

D'après les deux premiers évangiles l'indication du traître eut lieu avant l'institution de la cène (Mat. XXVI, 21-25; Marc XIV, 18-21). Si ce renseignement est exact, il faut ad-

[1] C'est ce qui ressort, par exemple, de l'étude de M. Raymond Lacroix, qui prend sa base d'opération dans le quatrième évangile : *Judas était-il présent à l'institution de la sainte cène?* (Revue théologique de Montauban, années 1882-1883, p. 204-230).

[2] M. Godet croit avoir démontré que la sainte cène a été instituée au moment désigné par XIII, 1-2. Comp. aussi *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, t. II (2e édition 1872), p. 359, 371. Cette démonstration ne me semble pas probante.

[3] M. Beyschlag, *Zur johanneischen Frage*, p. 102-103.

[4] C'est à l'aide de combinaisons semblables que M. Weiss a essayé de prouver que Judas n'était pas présent à l'institution de la cène (*Leben Jesu*, II[1], 509-513.) M. Lacroix, dans l'étude citée plus haut, arrive au résultat contraire en partant des prémisses renfermées dans le quatrième évangile.

mettre que Judas, après une révélation pareille, s'éloigna du milieu des disciples : le traître n'aurait donc pas pris la céne avec les autres apôtres.

Cependant la version de Luc contredit la relation de Matthieu et de Marc [1]. D'après le troisième évangile, c'est immédiatement après les paroles et l'acte de la cène (XXII, 19, 20) que Jésus continue : « Mais voyez, la main de celui qui va me livrer est avec moi à cette table. Et le fils de l'homme s'en va, d'après ce qui est décrété, mais malheur à cet homme par lequel il est livré. Et ils se mirent à se demander à eux-mêmes lequel d'entre eux devait faire cela. » (V, 21-23.)

Tels sont les renseignements renfermés dans nos trois premiers évangiles. Une exégèse sévèrement impartiale et indépendante se bornera à constater ces résultats, et l'historien scrupuleux et libre de toute prévention confessionnelle reconnaîtra que les données positives de nos sources ne nous permettent pas de nous prononcer avec une entière certitude [2]. Peut-être y a-t-il lieu de rappeler que le texte de Marc nous a sans doute conservé le plus fidèlement le document reproduit par Matthieu avec des modifications plus sensibles et surtout avec des additions plus riches, mais, dans le cas présent, nous ne pouvons aller au-delà d'une simple probabilité [3]. Aussi bien les interprètes qui ont cru pouvoir affirmer péremptoirement l'une des deux solutions possibles, ont-ils été guidés soit par des considérations psychologiques [4], soit par des raisons dogmatiques qui n'ont pas d'appui suffisant dans nos textes. En tout état de cause, ni le dogme ni la discipline ecclésiastique ne sauraient tirer parti des indications contradictoires de nos récits évangé-

[1] « Sans doute, dit M. Godet (*Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, II², 370), les évangiles de Matthieu et de Marc ne favorisent pas cette manière de voir (celle de Luc), mais elles ne la contredisent pas expressément. » Comment le savant et éloquent exégète justifie-t-il cette assertion, il nous est impossible de le deviner.

[2] Cf. Rückert, ouv. cit. p. 55-58.

[3] M. Godet (*Luc*, II, 370-371), comme M. Reuss (*Hist. évang.* 632-633), sont portés à admettre la présence de Judas. — Cf. aussi Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, III, 266-267.

[4] Cf. M. Reuss, *Histoire évangélique*, 1876, p. 633.

liques, et il serait téméraire de bâtir sur un terrain aussi peu sûr les conclusions doctrinales ou pratiques qu'on s'est plu souvent à y édifier [1].

IX

J'ai essayé d'appliquer aux relations de la cène, renfermées dans le Nouveau Testament, la méthode sévèrement historique que réclame la nature du sujet. Je me suis efforcé de me soustraire à toute prévention dogmatique, et de poursuivre ces recherches sans me préoccuper des divergences confessionnelles et des luttes ecclésiatiques qui ne peuvent qu'obscurcir la clarté ou affaiblir la puissance de la pensée religieuse de Jésus. Cette pensée se dégage, lumineuse et féconde, de l'acte et des paroles de l'institution, expliqués à l'aide des prémisses que contient l'Ancien Testament et commentés par le développement historique de l'enseignement et de la mission de Jésus ; elle est la résultante sublime de son témoignage et de son œuvre ; elle est l'expression la plus haute de sa conscience de Messie et de Fils de Dieu. Par son rapport organique avec les idées maîtresses de l'ancienne alliance et par son parfait accord avec les expériences décisives de la vie de Jésus, elle apparaît à l'historien comme la solution d'un problème. Par sa simplicité et sa richesse, elle se révèle à l'âme du croyant comme la manifestation la plus touchante et la plus profonde du dévouement et de l'amour.

[1] Lire par exemple les observations de SCHENKEL, *Charakterbild Jesu*, 274, 280-281.

(*A suivre.*)

LE NOM DE PAROLE DE DIEU

DONNÉ A L'ÉCRITURE[1]

PAR

HENRI CHAVANNES

—

(*Suite.*)

—

Il est des hommes qui, d'avance, à priori, et avant tout examen déclarent qu'il ne peut y avoir aucune erreur dans l'Ecriture sainte; c'est pour eux un article de foi, dont ils ne fournissent guère d'autre preuve au fond que leur propre désir qu'il en soit ainsi. D'autres, plus amoureux de la vérité que du parti-pris, consentent bien à examiner les faits, mais en présence des difficultés qu'ils rencontrent, ils prennent une position censée provisoire, mais paraissent bien décidés à ne pas sortir de l'expectative : ils se défendent de conclure. C'est le cas, semble-t-il, de M. L. Bonnet qui dit dans sa brochure *la Parole et la foi* (p. 12) : « Il est tel passage de l'Ancien Testament cité dans le Nouveau d'après les LXX d'une manière que je ne comprends absolument pas. Vous parlez d'inexactitudes, de contradictions, eh bien ! oui, il est dans les récits comparés des évangélistes tels détails qu'aucune exégèse harmonistique n'a jusqu'ici entièrement conciliés à mes yeux. Mais si, au-dessus de tout cela, la preuve de l'inspiration divine surabonde pour moi à chaque page, comme le soleil m'inonde de sa lumière et me pénètre de sa chaleur, quelle sera ma conclusion ?... Je dirai : j'ignore... et si je n'obtiens jamais de certitude sur ces points de détails, je me résignerai à ignorer ? »

[1] Voir la livraison de juillet, page 358.

Parfaitement, répliquerai-je, mais *si j'obtiens* sur un de ces points de détail la certitude qu'il y a en effet inexactitude, contradiction entre deux écrits soi-disant théopneustiques, ne devrais-je pas nécessairement conclure, conclure que, quelle que soit l'inspiration qui « nous inonde de sa lumière et nous pénètre de sa chaleur, » comme s'exprime M. Bonnet, elle est de telle nature qu'elle n'exclut pas l'erreur, que le document n'est donc pas infaillible en tout. Que l'inspiration se sente d'une façon générale dans la Bible et très particulièrement sensible et manifeste dans nombre de ses pages, je l'accorde aisément, mais non qu'elle « surabonde à chaque page. » C'est là de la déclamation, et la déclamation pour s'appliquer à l'Ecriture et vanter ses mérites, n'en est pour cela pas moins fâcheuse, car toute exagération provoque une réaction chez les opposants, et je suis persuadé que les déclamations et exagérations des défenseurs de la Sainte Ecriture n'ont pas été pour rien dans le peu de respect dont n'ont que trop souvent usé à son égard ses adversaires. Il est des pages où, loin de surabonder, l'inspiration paraît absolument absente, où même on se demande à quoi donc elle pourrait bien servir.

M. Meylan admet des degrés divers dans l'inspiration : il pense que Moïse (*Canonicité et inspiration*, p. 173) a dû « éprouver une action du Saint-Esprit plus intense pour raconter l'histoire de la création, connue de Dieu seul, que le passage de la mer Rouge. » On peut se demander s'il fallait réellement une inspiration spéciale de Dieu pour que Moïse pût relater ce passage de la mer Rouge, auquel il avait présidé lui-même, pour qu'Esaïe pût raconter la vie de son ami Ezéchias, et Jérémie pleurer sur Jérusalem. Fallait-il une inspiration spéciale de Dieu pour nous dire des choses que l'observation, le bon sens et l'expérience suffisent à faire connaître, par exemple ce que nous lisons dans les Proverbes (XXIV, 30-34) ?

« Près du champ du paresseux je passais,
et près de la vigne de l'homme privé de sens ;
et voici, le chardon y poussait partout,
et des orties en couvraient le sol,

et son mur de pierres s'était écroulé.
Et je regardai, et fis attention ;
je vis, et en tirai une leçon :
« Un peu dormir, un peu sommeiller,
» un peu croiser les bras en étant couché ! »
Ainsi, la pauvreté fondra sur toi, comme un larron,
et l'indigence comme un homme portant le bouclier. »

Ce n'est pas par une révélation de Dieu que nous apprenons que « deux valent mieux qu'un, que s'ils tombent, l'un relève l'autre et le défend quand il est attaqué, que le triple cordon n'est pas vite rompu et que quand deux couchent ensemble, ils ont plus chaud. » (Eccl. IV, 9-12.) Ces paroles, comme nombre d'autres des Proverbes et de l'Ecclésiaste, sont tout à fait sensées et sages, mais d'une sagesse terrestre, non de celle qui vient d'en haut.

Ce n'est pas pour obtenir de telles connaissances que l'humanité aurait poussé ce cri : « Qui montera pour nous aux cieux ? » (Deut. XXX, 12.) Ou bien : « Oh, si tu ouvrais les cieux et si tu descendais ! » (Es. LXIV, 1.)

Et quant aux Evangiles, par exemple encore, leur harmonisation nous montrant clairement des traces nombreuses de l'humaine imperfection, on se demande naturellement s'il faut leur attribuer d'un bout à l'autre une inspiration spéciale ; leurs auteurs, racontant les choses qu'ils avaient vues et entendues (Act. IV, 20) ou dont ils s'étaient exactement informés dès l'origine (Luc I, 1-4), semblent bien souvent avoir pu s'en passer.

« Je trouve dans la Bible bien des choses, dit un auteur chrétien, que les écrivains de ce livre ont pu dire sans un secours particulier de l'Esprit de Dieu (2 Tim. IV, 13 : le manteau et les parchemins de Paul laissés à Carpus) ; et comme Dieu ne fait pas de miracles inutiles, nous voyons là l'esprit de l'homme qui a sa part dans la rédaction de la Parole de Dieu. Il y a plus : j'y trouve des traits qui rappellent l'infirmité humaine, comme lorsque saint Paul cherche à recueillir ses souvenirs, sans oser se fier à leur témoignage pour le nombre des personnes qu'il a baptisées à Corinthe. (1 Cor. I, 14-17.) » « Dieu

ne fait pas de miracles inutiles, » dit cet auteur, qui n'est autre qu'Adolphe Monod ; « il laisse agir l'esprit de l'homme avec ses infirmités : Pourquoi, dirons-nous, appeler alors Parole de Dieu ce qui est si clairement parole d'homme. ? C'est être peu logique, peu rigoureux, par conséquent au fond peu vrai. »

A la question que je posais tout à l'heure : à quoi dans bien des cas pourrait servir une inspiration spéciale et directe ? je sais bien que la réponse est toute prête : à garantir l'infaillibilité du récit, et au fond c'est bien là le pourquoi de l'extrême importance que mettent les théopneustes à la question de l'inspiration ; il leur faut une autorité extérieure infaillible. « Titubabit fides, si divinarum scripturarum vacillat auctoritas, » a déjà dit saint Augustin. (De doctr. christ, I, 37.) Ce n'est pas que la plupart des apologètes de l'autorité ne sachent aussi, à l'occasion, se placer sur un autre terrain et invoquer le « testimonium Spiritus sancti internum, » ou la conscience chrétienne, comme on dit plutôt de nos jours. C'est bien, mais quand deux autorités auxquelles on en appelle se trouvent en désaccord, il en est forcément, comme dans le monde parlementaire, des conflits entre les deux chambres : il faut bien que l'une finisse par céder à l'autre. Ainsi en est-il dans le catholicisme qui a beau « proclamer que la Bible et la tradition occupent le même rang et qu'elles doivent être reçues « pari pietatis affectu ac reverentia, » selon l'expression du Concile de Trente [1], de fait la tradition l'emporte sur l'Ecriture, qu'elle interprète et juge. Pour nous autres protestants, c'est la voix intérieure qui en définitive est l'instance suprême. Zwingle accorde à l'homme spirituel et intérieur, à cette « parole que Dieu a placée dans notre cœur » le droit de « juger la parole extérieure. » (Deutsche Schrift, II, 1, p. 16,17.) Réclamer pour des chrétiens spirituels et hommes faits une autorité extérieure infaillible, est une exigence pas raisonnable, pas légitime. « On s'imagine, dit Rothe (Zur Dogmatik, p. 268), que la piété ne peut se passer d'une source religieuse extérieure, objective, revêtue d'une autorité absolue, contenant une doctrine religieuse immédiatement formulée et promulguée par Dieu et par cela même absolument infaillible. »

[1] Conc. Trid., Sess. IV, decr. de can. script.

Si Dieu n'a pas jugé à propos et nécessaire de nous fournir un critère objectif de la vérité, qu'avons-nous à dire, si ce n'est à nous soumettre humblement, le croyant plus sage que nous, ou bien faudra-t-il que nous façonnions à toute force une autorité infaillible, l'Eglise pour le catholique, l'Ecriture pour le protestant, oubliant que, quel que soit le besoin absolu que nous ayons d'un fondement objectif pour notre foi, tout comme d'une nourriture extérieure à nous pour notre estomac, il n'en reste pas moins que ce qui n'est pas assimilé ne nourrit pas, que, comme le dit M. van Gœns[1] « toute conviction réside dans le sujet, » et que « la vraie foi chrétienne est l'adhésion des dispositions morales et religieuses à la vérité reconnue. » C'est la vérité qui est cet élément objectif à nous indispensable, ce n'est pas l'Eglise, pas même l'Ecriture que nous sommes appelés à juger, comme saint Paul y exhortait les Corinthiens. (1 Cor. II, 15; X, 15.) Or la vérité ne nous est pas donnée toute mâchée par l'Eglise ou par l'Ecriture : il la faut souvent conquérir à la sueur de son front, n'en déplaise aux autoritaires.

Au fond, les deux opinions opposées touchant la convenance de l'emploi du terme de Parole de Dieu pour désigner l'Ecriture sainte proviennent de deux conceptions différentes de l'inspiration : l'une se la représente comme immédiate et absolue ; on la désigne généralement chez nous par le terme d'inspiration *littérale* ou *plénière*; les Anglais l'appellent *verbale*, ou plutôt des noms de plusieurs théories qui ne sont au fond que des subdivisions de l'inspiration littérale, à savoir :

1° La théorie *verbale* et *mécanique* qui nie l'élément humain dans la Bible, qu'elle déclare infaillible en tout ;

2° La théorie *dynamique* qui ne nie pas l'élément humain, mais le pénètre ;

3° La théorie de la *superintendance*, sorte de contrôle du Saint-Esprit sur l'emploi des facultés de l'écrivain, laquelle le préserve d'erreur ;

4° Enfin la théorie qui attribue une inspiration *spéciale aux écrits*, distincte de l'inspiration ordinaire des écrivains.

[1] Voir *Revue de Théologie* janvier et mars 1885.

Ces différentes théories sont indiquées par le rév. C. A. Row, M. A., dans le chapitre sur les *Rapports des théories populaires de l'inspiration avec la pensée scientifique*, de son livre sur les Evidences chrétiennes. Elles sont toutes de la même famille et au fond rentrent les unes dans les autres ; en tout cas elles ont toutes ce caractère commun d'être basées sur ce qu'on croit être un impérieux besoin religieux et qui souvent n'est que manque de foi et paresse, sur les prétendues nécessités et exigences de la certitude, en un mot sur l'*a priori*. C'est avec raison que le rév. Row accuse ces théories de rationalisme et de subjectivisme, ce dont leurs partisans ont si habituellement accusé leurs adversaires[1]. « L'ancienne doctrine sur l'inspiration, dit Rothe (*Zur Dogmatik*, p. 267, 268), est une fiction scientifique provenant de préoccupations dogmatiques, une hypothèse sur l'origine de la Bible, qui s'est donné les airs d'un axiome et qui a été tout à fait hors d'état de rendre compte des faits. »

L'autre conception de l'inspiration part de ce que Dieu a réellement fait pour en conclure à nos besoins réels ; elle s'attache à ce que les auteurs disent, ou ne disent pas, de l'inspiration de leurs écrits, du mode et des motifs de leurs compositions ; elle reconnaît sérieusement l'élément humain dans la Bible, constate que Paul attribuait autant d'autorité à ses paroles qu'à ses écrits (2 Thess. II, 15), que sa mémoire pouvait, même en écrivant un écrit dit théopneustique, lui faire défaut (1 Cor. I, 14-17), ce qui se constate aussi chez Etienne, ou chez Luc, qui attribue à Abraham l'achat du champ fait à Sichem par Jacob (Act. VII, 16 ; Gen. XXXIII, 19). Cette seconde conception de l'inspiration reconnaît que nos livres saints ont été écrits dans les conditions humaines ; que leur style présente souvent bien des obscurités, lesquelles sont natu-

[1] *Christian Evidences*, p. 459 : « The charge of rationalism may be made with far greater justice against those who propound *a priori* theories out of their own subjectives consciousness as to how the Bible must have been written, if it really contains a divine revelation, than against those who reverently incure of its authors, what was the nature and extent of that superhuman guidance under the influence of which they wrote. »

rellement une cause d'erreur ; que les livres historiques ont été composés dans les conditions ordinaires de l'histoire ; que leurs auteurs ont fait des recherches, utilisé d'autres ouvrages, la plupart perdus, qu'ils ont combinés suivant le but de leurs écrits, leur conception des choses et le degré de développement de leur sens historique et exégétique. Luc nous dit s'être « informé avec soin dès l'origine » des choses qu'il raconte, et non avoir été dirigé par le Saint-Esprit pour écrire, non avoir été inspiré de Dieu d'une manière infaillible [1]. Il est vrai que dans ce prologue de Luc, qui me semble devoir si fort embarrasser les théopneustes, M. Merle [2] explique, ce qui est, il est vrai, soutenable étymologiquement, ἀσφάλεια par infaillibilité, et que Gaussen traduit ἀνῶθεν par « d'en haut » et non par « dès l'origine [3]. »

La question du texte me paraît aussi gênante pour qui assimile la Parole de Dieu et l'Ecriture que pour qui croit ce texte inspiré littéralement : est-ce celui de nos bibles hébraïques actuelles, le palestinien, ou bien l'alexandrin, qu'appuient les LXX et très souvent le Nouveau Testament, qui est la Parole de Dieu ? Les apocryphes le sont-ils ? Graves questions dont il n'est pas aussi aisé de se débarrasser que plusieurs paraissent le croire. Si la Parole de Dieu c'est l'Ecriture sainte, il n'est pas sans importance, semble-t-il, de savoir ce qui est et ce qui n'est pas l'Ecriture sainte. De là, pour qui partage le point de vue de l'inspiration absolue, l'extrême gravité de la question des Apocryphes, qui pour nous a une importance bien moindre [4].

Au fond la différence entre les deux points de vue dont nous parlons consiste en ce que dans l'un l'inspiration est

[1] Quelques manuscrits de l'Itata ajoutent, il est vrai, au *mihi* (κἀμοὶ) de Luc I, 3 : « et spiritui sancto, » glose qui rappelle Act. XV, 28; mais aucun manuscrit grec ne contient cette adjonction provenant d'une théorie sur l'inspiration des écrits du Nouveau Testament qui n'avait point encore cours au premier siècle de notre ère.

[2] Merle d'Aubigné, *L'autorité des Ecritures inspirées de Dieu*, p. 30.

[3] « Il m'a semblé bon à moi qui ai acquis *d'en haut* exacte connaissance de tout. » *Théopneustie*, p. 123.

[4] Voir mon travail sur le *Canon des Saintes Ecritures* dans la *Revue de théologie*, 1886 p. 105 ss.

attribuée aux auteurs, qui étaient dans leur vie ordinaire animés par l'esprit de Dieu, et dans l'autre à leurs écrits, qui auraient été inspirés d'une façon spéciale, immédiate, absolue et exceptionnelle. Dans le point de vue que nous croyons le vrai, l'inspiration des auteurs bibliques n'est qu'une conséquence de leur illumination habituelle, or celle-ci n'étant jamais parfaite, dépendant de leur sanctification, qui n'est pas absolue, l'inspiration de leurs écrits ne sera pas absolue non plus et parfaite.

Mais il faut nous borner; aussi bien ne pouvons-nous traiter toute cette grande question, si controversée de nos jours, de l'inspiration, non plus que celle de la *révélation*, qui, je le sens bien, se lie intimement à celle que nous avons abordée aujourd'hui. En étudiant de plus près ce qu'est la révélation de Dieu en elle-même et dans les conditions et circontances dans lesquelles elle a été donnée aux hommes et nous fut transmise, on obtiendrait certainement quelque lumière sur la question de la désignation la plus juste ou la mieux appropriée à donner aux ouvrages qui en forment les documents. Il est clair que si l'on se fait de la révélation une idée intellectuelle, si on la considére surtout comme une communication de doctrines, de connaissances, l'idée qu'on aura de l'inspiration de l'Ecriture s'en ressentira: on sera porté à la voir absolue et immédiate, et l'on considérera la Bible comme un manuel infaillible d'enseignement religieux; si au contraire on conçoit la révélation plutôt comme communication de vie morale, la notion qu'on aura de l'inspiration sera moins stricte, moins extérieure, moins verbale. Il y a en effet plus de marge pour l'individualité humaine et ses imperfections entre la vie morale et l'expression d'idées qu'entre des idées et leur expression.

On me dira peut-être : Si la Parole de Dieu ce n'est pas l'Ecriture, dites-nous donc en quelques mots clairs et précis ce qu'elle est. A quoi je répondrais tout d'abord que je n'ai proprement essayé de traiter aujourd'hui que ce seul point : la désignation de l'Ecriture par le terme de Parole de Dieu; puis, qu'il n'est pas très facile de définir une force, une puissance dont les manifestations sont diverses, successives et progressives, qui a

agi dans le passé, et qui, vivant toujours, agit encore dans le secret des cœurs et dans les assemblées de l'Eglise ; quoi qu'il en soit, j'essaierai une définition en disant que la Parole de Dieu, c'est le contenu religieux de la Bible, l'Evangile, quand on arrive au Nouveau Testament, la vérité dans le sens johannique (Jean XVII, 17), la révélation ; nous n'appelons pas l'Ecriture la révélation, laissant à ce terme un sens moins formel. Ne serait-il pas bien d'en user de même quant à celui de Parole de Dieu ? Quenstedt prétend qu'appeler les prophètes et les apôtres les auteurs de la Sainte Ecriture, c'est user d'une catachrèse ; ce m'en paraît bien plutôt une, un abus de terme, une impropriété de langage d'appeler l'Ecriture la Parole de Dieu.

Un théologien de mes amis à qui j'avais demandé ce qu'il faut entendre par Parole de Dieu m'a répondu par un billet ne contenant absolument que ces mots : « J'appelle Parole de Dieu. une pensée de Dieu rendue intelligible à l'homme. » Cette définition peut être juste, mais elle développe peu le sujet, et ne dit rien de l'Ecriture. Au fond la Parole de Dieu, comme le dit saint Jean, c'est Christ. Le Fils de Dieu est la Parole, ou si l'on veut la pensée de Dieu, engendrée de toute éternité. De même qu'une pensée engendrée, créée par notre intelligence demeure dans notre intelligence, quand même elle est proférée au dehors en parole, de même la Parole faite chair est et demeure avec Dieu de toute éternité [1]. Les paroles de Christ, en tant qu'elles nous sont fidèlement rapportées dans les Evangiles, — ce qui n'est pas toujours absolument le cas, puisqu'elles diffèrent parfois d'un Evangile à l'autre, — sont paroles de Dieu ; et quant au reste des Ecritures, c'est encore Christ qui, selon le principe de Luther, est le critère qui doit y faire reconnaître ce qui est apostolique ou non, comme il s'exprime, ce qui est selon la vérité de Dieu, ce qui est Parole de Dieu, comme nous dirions au cas présent. Dans l'Ecriture est Parole de Dieu ce qui est de Christ, ce qui annonce, prépare, raconte, expose Christ, et dans la proportion où il le fait.

Mais, me dira-t-on peut-être encore, cette appellation de Parole de Dieu pour désigner l'Ecriture sainte est devenue po-

[1] Voir la concordance de Buchner, art. Wort.

pulaire ; elle est commode ; pourquoi donc l'abolir ? quel grand inconvénient y aurait-il à en continuer l'emploi ? n'appelle-t-on pas noix non seulement les grumeaux de la noix, mais le fruit tout entier ? Cela est vrai, mais on ne mange que les grumeaux ; personne ne vous engage à mâcher les coquilles, qui s'en séparent du reste fort aisément ; il n'en est pas toujours ainsi de la Parole de Dieu et de ce qui ne l'est pas dans les Ecritures, éléments qui ne se distinguent pas l'un de l'autre d'une façon si simple. Il n'est pas toujours bien aisé de séparer dans l'Ecriture l'élément humain du divin, pour obtenir ce dernier sans aucun alliage, Dieu s'étant précisément révélé à nous par et dans l'homme. Un de mes amis, pour légitimer le terme de Parole de Dieu donné à la Sainte Ecriture, m'a fait remarquer qu'on appelle bien mines d'or des exploitations d'un minerai qui contient beaucoup de terre, de pierres sans valeur, avec une fort petite proportion du métal précieux. D'accord, seulement personne n'appelle ce minérai fruste de l'or, ne donne ni n'accepte de la gangue pour de l'or pur ; et certes la comparaison prise d'une industrie où fonctionnent les pilons concasseurs, les lavages à grande eau et les cribles trieurs n'est pas tant favorable à qui se gendarme contre l'idée d'un triage à faire dans les Ecritures.

Il faut reconnaître que dans la détermination de ce qui est et de ce qui n'est pas Parole de Dieu la subjectivité humaine joue un rôle très grand, telle déclaration de l'Ecriture pouvant fort bien paraître à l'un de toute évidence Parole de Dieu qui ne semblera dire absolument rien de la part de Dieu à celui dont les circonstances et les besoins sont autres ; et ce que je dis de deux personnes différentes se peut dire aussi de la même personne à des moments de sa vie différents. Dans une séance de la Société de théologie où j'avais soutenu que le livre canonique d'Esther n'est pas un livre religieux, un des membres présents m'objecta le fait que lors de la révolte d'Arabi ce livre fut pour des chrétiens menacés de mort en Egypte d'une singulière consolation, grandement fortifiés qu'ils furent dans leur confiance en Dieu par sa lecture ; ce que je suis loin de nier, mais je remarque qu'un récit de l'histoire de l'Eglise ou

même de l'histoire dite profane pourrait avoir le même effet, l'action de Dieu n'étant pas limitée à l'histoire qu'on appelle sainte.

Ne nous faisons du reste pas d'illusions : une dénomination inexacte a toujours plus d'inconvénients qu'on ne pense. Appeler l'Ecriture la Parole de Dieu, c'est induire les simples à se la représenter comme le produit de la dictée du Saint-Esprit; c'est donner créance à « cette fausse notion de l'inspiration, comme s'exprime M. Godet[1], en vertu de laquelle l'histoire sainte aurait été révélée ou dictée par le Saint-Esprit aux évangélistes ; » c'est fortifier une conception erronée, celle de l'inspiration plénière, qui place sur le chemin de la foi bien des pierres d'achoppement.

N'est-ce pas un inconvénient majeur de mettre au compte de Dieu des points de vue tout humains, de lui endosser des erreurs, de lui attribuer des choses indignes de lui? Avec le point de vue que je combats, on est forcé d'attribuer au Saint-Esprit la singulière explication que Matthieu donne, quand il nous dit (II, 23), en s'appuyant sur une ressemblance de mots toute fortuite, que Jésus alla habiter Nazareth afin que fût accompli ce qui a été déclaré par le moyen des prophètes : « Il sera appelé Nazaréen[2], » forcé de mettre sous le couvert du Saint-Esprit la tradition juive d'un rocher qui suivait les Israélites dans le désert (1 Cor. X, 4) et de la contestation de Michel l'archange avec le diable au sujet du corps de Moïse (Jude 9).

Le premier livre des Chroniques (XXI, 1, 7, 8) nous apprend que Satan incita David à faire le dénombrement d'Israël, que cela fut mauvais aux yeux de Dieu et que David reconnut avoir beaucoup péché en faisant cette chose-là. Si ce récit est parole de Dieu, assurément son parallèle, rapporté au chapitre XXIVe

[1] *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, p. L.

[2] Chrysostome pense que cette citation est tirée d'un ouvrage perdu. De fait on ne trouve textuellement cette désignation de Nazaréen dans aucun des livres prophétiques qui nous sont parvenus. Aussi a-t-on pensé à une allusion au נֵצֶר d'Esaïe XI, 1, au surgeon de la racine d'Isaï. Quant à ce que Jésus aurait été un נָזִיר, ce n'est ni annoncé dans les prophètes ni d'accord avec les faits, Jésus passant bien plutôt pour un mangeur et un buveur (Math. XI, 19).

du second livre de Samuel, ne peut pas l'être en même temps : il nous rapporte, en effet, que ce fut l'Eternel qui incita David à commettre ce grand péché. (Vers. 1 et 10.) Dieu peut-il inciter au mal ? et peut-il nous dire une fois que c'est lui qui fait une chose, une autre fois que c'est Satan ?

Je préfère, et de beaucoup, au lieu d'attribuer à Jésus lui-même la confusion entre la ruine de Jérusalem et la fin du monde dont nous ne pouvons nous sortir dans ses discours eschatologiques (Math. XXIV, Marc XIII, Luc XXI) la mettre au compte de la tradition orale ou de la rédaction évangélique.

Si c'est Dieu qui nous parle au chapitre sixième de la Genèse, nous sommes obligés de tenir pour historique ce mythe d'êtres surhumains qui épousent des jeunes filles de notre race et procréent ainsi des géants, écho assez évident de l'idée mythologique des demi-dieux [1].

Si tout ce qu'a écrit un prophète, un apôtre (ou bien un auteur inconnu, pourvu que son livre ait été inséré au canon), est Parole de Dieu, que répondre à un simple fidèle qui conclut des paroles de Jacques (V, 14) que Dieu lui donne l'ordre exprès de faire venir, quand il est malade, les anciens de l'Eglise pour prier sur lui en l'oignant d'huile. Il est toujours bon nombre de malades parmi nous, et cependant la plupart de nos anciens, en dépit de l'appellation que je combats, n'ont jamais pratiqué et ne pratiqueront jamais l'onction d'huile.

Quand un apôtre argumente, dans le point de vue qui nous occupe, c'est Dieu lui-même qui présente les arguments : saint Jean (1 Jean IV, 20), par exemple, nous dit : « Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit point ; » or j'ai rencontré des personnes qui n'étaient absolument pas touchées par ce raisonnement, trouvant beaucoup plus facile d'aimer Dieu, quoiqu'elles ne le vissent

[1] Voir *Revue de théologie*, novembre 1886, p. 557-559. Il est tout à fait arbitraire de prendre le terme de « fils d'Elohim » pour les hommes descendant de Seth, qui auraient été une race pieuse, et celui de « fils des hommes » pour les descendants de Caïn qui auraient été des impies. Au verset 1, l'*homme* ne peut signifier que la race humaine. M. Armand de Mestral, peu suspect d'hétérodoxie, admet bien le sens naturel d'anges, de puissances célestes (comme Job I, 6 ; II, 1 ; XXXVIII, 7, etc.).

pas, que leurs semblables, dont elles ne voyaient que trop les misères et les défauts. Un autre exemple encore d'un raisonnement apostolique qui ne paraît pas absolument probant à tous. En parlant du droit des ministres de l'Evangile à vivre de l'Evangile, Paul rappelle (1 Cor. IX, 9) la défense mosaïque d'emmuseler le bœuf qui foule le grain (Deut. XXV, 4), puis il ajoute : « Dieu s'inquiète-t-il des bœufs ? il dit cela entièrement, absolument pour nous, » δὶ ἡμᾶς πάντως λέγει ; or j'ai vu une femme d'agriculteur être scandalisée par cette affirmation de l'apôtre que Dieu ne se soucie nullement, pas le moins du monde des bœufs, comme on peut justement paraphraser le terme de πάντως.

Ne vaut-il pas mieux qu'une appréciation qui peut paraître contestable, qu'une argumentation dont la justesse et la valeur ne s'imposent point nécessairement à notre esprit soit rapportée à Paul, à Jean, plutôt qu'à Dieu ? De même en est-il de la comparaison d'Agar et de Sara avec les deux alliances, qui ne devait point surprendre les premiers lecteurs de l'épître aux Galates, habitués aux interprétations allégoriques, fort en usage alors dans la littérature juive, mais dont la force probante ne nous paraît pas évidente. On peut différer d'avis avec Paul sur tels points de détail comme ceux que j'ai relevés, sur des sujets plus importants, le mariage, la prédestination peut-être aussi : on ne le doit pas avec Dieu.

Sur la question du mariage, par exemple, maints défenseurs du terme de Parole de Dieu appliqué à la Sainte Ecriture ne se font aucunement faute de penser, à l'inverse de Paul, — qui estimait sur ce sujet avoir aussi l'Esprit de Dieu, — que celui qui marie sa fille fait mieux que celui qui ne la marie pas. (1 Cor. VII, 37, 38, 40.)

En outre si l'on appelle l'Ecriture la Parole de Dieu, on est fort tenté — et combien ce littéralisme ne s'est-il pas vu ! — d'attribuer une divine autorité à une parole biblique isolée, détachée de son contexte et partant trop souvent mal comprise et mal appliquée, ou bien de présenter pour nourriture aux âmes une péricope de l'Ecriture qui n'a de sens que comme portion d'un tout ; je citerai, par exemple, tel chapitre de Job,

ce livre de philosophie hébraïque qui demande à être étudié dans son ensemble et non coupé en petites péricopes, comme le peuvent être fort légitimement les Proverbes, l'Ecclésiaste ou les Evangiles.

Je crois donc toujours qu'il y a de réels inconvénients à nommer l'Ecriture la Parole de Dieu et qu'en le faisant on risque de placer devant les pas de plusieurs des pierres d'achoppement. Or il est de notre devoir d'éviter tout ce qui peut empêcher les hommes de prêter l'oreille à ce que dans sa grande miséricorde a bien voulu nous dire Celui qui « ayant autrefois à plusieurs reprises et de plusieurs manières parlé aux pères du peuple élu par les prophètes, nous a parlé en dernier lieu par son Fils » (Hébr. I, 1), « cette Parole faite chair en qui est la vie et la lumière des hommes » (Jean I, 5, 14.)

Cette désignation de Parole de Dieu appliquée à nos livres saints ne serait-elle peut-être pas une de ces « plantes que le Père céleste n'a pas plantées » et que Jésus nous dit devoir être arrachées ? (Math. XV, 13.)

Quoi qu'il en soit, au-dessus des dissentiments qui peuvent exister entre nous sur la justesse et la convenance de cette appellation, tous nous pouvons bénir Dieu d'un commun accord d'avoir bien voulu nous parler, lui demander de nous faire toujours mieux discerner sa Parole pour lui obéir, nous donnant de ne pas l'écouter seulement, mais de la mettre en pratique, pour être de ceux que Jésus-Christ déclare bienheureux. (Luc XI, 28 ; Jacq. I, 22.)

VARIÉTÉS

Καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιε.

Marc XIV, 72.

Les paroles que nous allons examiner se rapportent à Pierre qui, après avoir renié Jésus, son Seigneur et son Maître, quitta la cour du palais de Caïphe, et pleura.

Les évangélistes Matthieu (XXVI, 75) et Luc (XXII, 62), parlant du même incident, disent : Καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσε πικρῶς (et étant sorti il pleura amèrement). Le sens de ces mots est parfaitement clair, et la différence entre l'aoriste ἔκλαυσε et l'imparfait ἔκλαιε n'est d'aucune importance ; le premier marque la véhémence des pleurs, et l'imparfait leur durée.

Mais qu'est-ce que Marc a voulu dire par le participe ἐπιβαλών ? La version Segond, disant : « Et il se mit à pleurer, » me paraît inadmissible, et ce qui m'empêche d'entrée de l'accepter, et même avant de me renseigner sur la signification du verbe ἐπιβάλλειν, c'est la forme de participe. En effet, un verbe, mis au participe et accompagnant le verbe principal, désigne que les deux actes, complets en eux-mêmes, se font, non l'un après l'autre, mais simultanément, ainsi que nous le voyons dans la rédaction de Matthieu et de Luc : il sortit, il pleura. Mais le verbe « se mettre, » n'ayant pas un sens complet en lui-même, marque simplement un mode de l'acte principal, en sorte que la traduction du participe ἐπιβαλών par « il se mit » pèche contre la construction de la phrase.

La signification radicale du verbe ἐπιβάλλειν n'est point douteuse ; il se trouve fréquemment employé aussi bien dans le Nouveau Testament que par les auteurs profanes : il signifie « jeter, poser une chose sur une autre. » Nous lisons, par exemple, Marc XI, 7 : ils jetèrent leurs vêtements sur l'ânon ; Mat. IX, 16 ; Luc V, 36 : personne ne met une pièce de drap

neuf à un vieil habit; Luc IX, 62 : quiconque met la main à la charrue...; Mat. XXVI, 50; Jean VII, 30; Actes IV, 3; XII, 1 : mettre les mains sur quelqu'un pour le saisir.

Quant à cette dernière locution : ἐπιβάλλειν χειρᾶς τινί, qui se trouve aussi chez les auteurs profanes, nous faisons observer que ceux-ci omettent souvent le substantif χειρᾶς, en sorte que le verbe ἐπιβάλλειν τινί, à lui seul, prend le sens de « saisir quelqu'un. » Cette ellipse, ainsi que la nécessité que le verbe ἐπιβάλλειν, étant verbe transitif, doit avoir un complément direct, nous font supposer que le participe ἐπιβαλών de notre phrase est de même une locution elliptique. Pour trouver le substantif sous-entendu, nous devons nous représenter la situation dans laquelle Pierre se trouva en ce moment-là, et tenir compte des mœurs et coutumes juives, pour montrer que l'ellipse pouvait facilement être comprise par les lecteurs, ou même leur être familière.

Or nous savons qu'en signe d'affliction les Juifs avaient la coutume de jeter un des pans de leur manteau sur leur tête ou sur leur visage. Il est dit que « David pleurait et avait la tête couverte » (2 Sam. XV, 30); que « le roi couvrit sa face et criait : Mon fils Absçalon ! mon fils Absçalon ! » (2 Sam. XIX, 4); que « les laboureurs (qui étaient allés à la recherche de l'eau, lors d'une grande sécheresse), revenus leurs vases vides, ont été rendus honteux et confus, et ont couvert leurs têtes. » (Jér. XIV, 3). Nous pensons que Pierre fit de même, en jetant un pan de son manteau sur sa tête, et cette supposition ne me paraît point hasardeuse.

Ainsi rendu, le récit de Marc nous présente un tableau plus vivant. Les événements qui viennent de s'accomplir dans cette nuit à jamais mémorable avaient été bien propres à troubler l'esprit de Pierre, à renverser ses espérances, à ébranler sa foi; il reniait son maître et ami; mais aussitôt que le chant du coq l'avait fait se ressouvenir de la parole que Jésus lui avait dite, il sentit les remords de sa conscience et fut profondément affligé de sa lâcheté; honteux de lui-même, il sortit de la cour du palais, *et se voilant la face, il pleura.*

G. Dietrich.

BULLETIN

PHILOSOPHIE

Ferraz. — Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle. — Spiritualisme et libéralisme [1].

I

D'après l'auteur, le mouvement philosophique en France, de la fin du XVIIIe siècle à nos jours, comprend trois grands courants aboutissant à trois écoles : l'école socialiste, l'école traditionnaliste et l'école rationaliste. « Les deux premières semblent répondre aux aspirations des deux partis politiques extrêmes, et la troisième à celles du grand parti modéré considéré dans toutes ses nuances ; mais ce qui leur est commun à toutes les trois, c'est qu'elles se préoccupent des questions sociales, comme l'exigent les périls de la situation, plutôt que de questions de métaphysique pure et de morale désintéressée. Pour les socialistes et même pour les traditionnalistes, la métaphysique et la morale sont moins un ensemble de vérités destinées à satisfaire l'esprit et à nourrir le cœur qu'un ensemble de ressorts nécessaires au fonctionnement du mécanisme. »

Déjà en 1877, M. Ferraz a résumé les travaux de la première

[1] *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle. Spiritualisme et libéralisme*, par M. Ferraz, professeur honoraire de la Faculté de Lettres de Lyon, ancien membre du Conseil supérieur de l'instruction publique. — Seconde édition. Perrin et Cie, libraires-éditeurs. Paris, 1887.

école dans un beau et précieux volume de 482 pages in-octavo, sous le titre suivant : *Le socialisme, le naturalisme et le positivisme*. Cet ouvrage couronné par l'Académie française en est à sa 4e édition. *Saint Simon et les saints Simoniens*, *Charles Fourrier et l'attraction passionnelle*, *Cabet ou le communisme icarien*, sont largement traités dans ce volume. On relit avec plaisir tout ce qui concerne ces écoles fort oubliées aujourd'hui et qui ont fait tant de bruit dans la première moitié du XIXe siècle. Viennent ensuite *Pierre Leroux* et *Jean Reynaud* ou le *semi saint simonisme ; Gall* et *Broussais* ou le *naturalisme ; Auguste Comte* ou le *positivisme ; Proudhon* ou le *socialisme semi-rationaliste*.

Un second volume, qui en est déjà à sa seconde édition (1880), est consacré au *traditionnalisme* et à l'*ultramontanisme*. Ce système est nommé indifféremment traditionnaliste, théologique ou ultramontain : « Traditionnaliste, parce qu'il combat, suivant l'expression de Joubert, les idées d'un certain temps à l'aide de celles de tous les temps, telles qu'elles apparaissent dans les traditions religieuses de tous les peuples de la terre ; théologique, parce qu'il ne s'appuie pas seulement sur la raison, comme les autres systèmes philosophiques, mais encore sur la foi à la Parole divine ; ultramontain ou théocratique, parce qu'il tend à sacrifier non seulement l'individu au pouvoir civil, mais encore le pouvoir civil au pouvoir ecclésiastique, considéré comme le représentant de Dieu lui-même. »

Voici quelle serait l'idée mère de Joseph de Maistre, le chef de l'école traditionnaliste. « Au lieu de descendre en lui-même, comme Descartes, et de demander à sa propre raison la règle de ses jugements, cet écrivain consulte la société au sein de laquelle il est plongé et trouve, parmi les croyances religieuses qu'elle professe, un dogme qui lui sert à rendre compte de tout : c'est le dogme du premier mal ou de la chute primitive. Ce premier mal est-il vraiment premier et ne suppose-t-il pas, chez son auteur, au moins à l'état virtuel, une malice antérieure ? De Maistre ne s'en préoccupe pas ; il le pose, à l'exemple de Pascal, comme une hypothèse, qui n'a pas seulement pour

elle l'autorité de la foi traditionnelle, mais encore celle de l'hérédité physiologique, et qui se légitime d'ailleurs par les faits mêmes dont elle fournit l'explication. » (P. 63.)

Voici comment le célèbre ultramontain constate l'existence de la barrière entre l'homme et l'animal, que de nos jours on travaille si volontiers à renverser. « Le chien, le singe, l'éléphant, s'approchent du feu comme l'homme; ils se chauffent comme lui, avec plaisir, mais que le feu menace de s'éteindre, l'idée ne leur viendra pas comme à lui, de pousser un tison sur le brasier : ce n'est pourtant pas faute de l'avoir vu faire. Si l'expérience était la source de toutes leurs idées, elle leur donnerait celle-là... »

Ce qui est vrai des idées spéculatives ne l'est pas moins des idées morales... « Mon chien m'accompagne à quelque spectacle public, à une exécution, par exemple; certainement il voit tout ce que je vois, la foule, le triste cortège, les officiers de justice, la force armée, l'échafaud, le patient, l'exécuteur, tout en un mot; mais de cela que comprend-il? ce qu'il doit comprendre *en sa qualité de chien :* il saura me démêler et me retrouver, si quelque accident l'a séparé de moi, il s'arrangera de manière à n'être pas estropié sous les pieds des spectateurs; lorsque l'exécuteur lèvera le bras, l'animal, s'il est près, pourra s'écarter, de crainte que le coup ne soit pour lui; s'il voit du sang, il pourra frémir, mais comme à la boucherie. Là s'arrêteront ses connaissances, et tous les efforts de ses instituteurs intelligents, employés sans relâche pendant les siècles des siècles, ne le porteraient jamais au delà; les idées de morale, de souveraineté, de crime, de justice, de force publique, etc., attachées à ce triste spectacle, sont nulles pour lui. Tous les signes de ces idées l'environnent, le touchent, le pressent, pour ainsi dire, mais inutilement, car nul signe ne peut exister que l'idée ne soit préexistante. » (P. 70, 71.) « On ne voit pas non plus pourquoi les bêtes voyant, comme nous, les étoiles qui brillent dans le ciel, les végétaux qui couvrent la terre, les corps étendus qui les environnent, les actes humains qui se produisent autour d'elles ne feraient pas, comme nous, de l'astronomie, de la botanique, de la géométrie, de la morale et

du droit, s'il n'y avait pas en nous des principes primitifs qu'elles ne possèdent pas. » (P. 73, 74.)

Il est assez piquant de voir M. Ferraz, partisan des idées modernes, défendre le caractère naturel de la révolution française, contre le champion du moyen âge, de Maistre, qui prétend y voir un miracle. « Elle ne peut s'expliquer humainement, dit-il, et il faut y voir le doigt de Dieu. C'est un miracle aussi caractérisé dans son genre que la fructification instantanée d'un arbre au mois de janvier. La révolution mène les hommes plus que les hommes ne la mènent ; elle emporte dans son tourbillon, comme une paille légère, tout ce qu'on lui oppose, et personne n'a contrarié sa marche impunément. Ceux-là même, qui ont établi la république ont été amenés à le faire sans le vouloir, et ceux que le flot des événements a portés au faîte de la société ont été les premiers stupéfaits de leur élévation et de leur puissance. Si tout leur a réussi, c'est qu'ils étaient les instruments d'une force qui en savait plus qu'eux ; s'ils n'ont jamais pris de fausses mesures, c'est pour la même raison que le flûteur de Vaucanson n'émet jamais de fausses notes : en un mot, c'est Dieu qui a tout conduit, sans détruire le libre arbitre de l'homme. » (P. 8.)

Voici un dialogue entre de Maistre et un philosophe sur la nature de la prière. « Si un philosophe me demande pourquoi j'ai recours à la prière pour me préserver de la foudre : — Et vous, monsieur, lui répondrai-je, pourquoi employez-vous le paratonnerre ? » — « C'est bien différent, me dira-t-il ; moi j'oppose une loi à une autre. » Eh bien, moi aussi ; car c'est une loi de la nature que la prière faite d'une certaine manière et dans certaines conditions, a la vertu d'écarter la foudre et les autres fléaux. La prière est en définitive une cause seconde comme une autre, et on ne peut pas élever contre elle une seule objection qui ne se retourne à l'instant contre toutes les causes de la même espèce : ce malade doit mourir, dit-on, ou ne doit pas mourir : donc il est inutile de prier pour lui. Et moi je dis : donc il est inutile de lui administrer des remèdes, donc il n'y a pas de médecine. La vérité est qu'il mourra s'il ne prend pas de remèdes et s'il ne prie pas pour avoir la santé.

Ici la condition fait partie du décret éternel lui-même. — Reste à savoir s'il y a bien réellement décret éternel, comme on le répète à l'envi, ou si, en raisonnant ainsi, nous ne nageons pas en plein anthropomorphisme?

Si de Maistre est avant tout ultramontain et médiocrement traditionnaliste, le vicomte de Bonald, en revanche, repousse l'ultramontanisme, tout en demeurant théocrate et surtout traditionnaliste. Il soutient, avec les vieux catholiques de nos jours, « que le pape n'est pas infaillible et que l'infaillibilité n'appartient qu'à l'Eglise en corps. Le pape, ajoute-t-il dans un passage qui paraîtra sans doute peu orthodoxe, n'est pas le roi de la société religieuse, il n'en est que le connétable. En effet, il a au-dessus de lui une autorité extérieure, celle du Concile général, et le monarque n'en a et n'en peut avoir aucune. » (P. 163.) M. Ferraz n'a pas de peine à montrer tout ce qu'il y a de contradictoire dans les prétentions du traditionnalisme. Que prétend, en effet, le vicomte de Bonald : « Qu'il n'y a de vraies que les doctrines traditionnelles et sociales. Or, son système, étant de son propre aveu, et de l'aveu de tout le monde, un système nouveau et qui lui est personnel, est, d'après son propre *criterium*, un système entaché d'erreur. » (P. 121.) Il y aurait à signaler une illusion commune au dogmatisme traditionnaliste dans le sein du catholicisme comme dans les rangs du protestantisme. On se pique d'opposer la tradition, c'est-à-dire la vérité divine à la raison, c'est-à-dire à l'erreur humaine. Mais il faudrait avoir établi préalablement que la vérité divine a été communiquée aux hommes sous la forme de dogmatique éternelle, définitive et infaillible, en dehors de tout concours humain. Jusque-là on oppose, sans s'en douter, la raison d'une époque à celle d'une autre. Et pourquoi ne se vaudraient-elles pas l'une l'autre? C'est là l'illusion d'optique qui égare tous les autoritaires. Naturellement, l'intellectualisme est appelé au secours de l'autorité pour faciliter la tâche de cette dernière. Il est curieux de voir Rome se prononcer contre ce que M. Ferraz appelle le *fidéisme*, qui n'est autre chose que la doctrine de saint Anselme enseignant, conformément à l'esprit de l'Evangile, qu'il faut aller de la foi à l'intelligence et

non de l'intelligence à la foi. Bautain et Lamennais avaient raison contre Rome quand ils soutenaient que c'est la foi et non la raison, qui est le vrai critérium de la certitude ; que la raison, réduite à elle seule, est incapable d'établir l'existence de Dieu, et que l'autorité de l'Ecriture n'a pas besoin d'être prouvée. « Mais, objecte M. Ferraz, les vérités qu'on ne démontre pas, sont celles qui sont évidentes par elles-mêmes, et la révélation n'est certainement point dans ce cas. » Sans doute, l'Ecriture prise en bloc comme une révélation, avec toutes les questions d'auteur, d'authenticité, etc., ne s'impose pas avec évidence, mais il importe de distinguer entre la révélation et l'Ecriture qui n'en est que le document. La prétention des croyants intelligents est bien celle-ci : les faits *qui sont de révélation* dans l'Ecriture s'imposent d'eux-mêmes à quiconque consent à en faire l'expérience personnelle, indépendamment de toute preuve rationnelle. En d'autres termes, les dogmes fondamentaux du rationalisme philosophique ou religieux, (Dieu, la liberté de l'homme, l'immortalité de l'âme) ne se démontrent pas, aux yeux de ceux qui savent ce que comporte une démonstration scientifique rigoureuse. On n'a pas encore mis le pied sur le terrain religieux, aussi longtemps qu'on n'a pas admis ces faits comme des axiomes de foi s'imposant à toute conscience saine et intacte. Il ne peut être question de justifier rationnellement les vérités religieuses qu'après s'être placé dans les conditions voulues pour les comprendre, c'est-à-dire après avoir commencé par les pratiquer personnellement. L'Evangile passe avant la dogmatique, c'est lui qui conduit à la dogmatique, tandis que celle-ci est impuissante à amener à l'Evangile. « Voilà ce que c'est que la foi, a dit Pascal, Dieu sensible au cœur, non à la raison. » Cela explique pourquoi la science religieuse est éminemment subjective et non objective comme les autres. Il n'est pas surprenant que les philosophes fassent ici des réserves : ils sont incapables de comprendre que l'Evangile ne peut paraître rationnel qu'à une raison qui a commencé par devenir chrétienne, indépendamment de toute dogmatique ; mais on a lieu d'être surpris de voir tant de théologiens se joindre à eux. C'est l'immense armée des intellectualistes catholiques ou

protestants. Ils ne savent pas comprendre qu'en religion plus qu'en tout le reste, la pratique précède la théorie. N'en déplaise aux rhéteurs et à leurs précieux procédés, on parle avant de savoir la grammaire, on n'attend pas, pour faire un poème, d'avoir une rhétorique. La science de la religion se pratique avant d'être sue. Il ne peut être, en effet, question de voir une science dans la simple entrée en contact avec les faits religieux : dans aucun domaine la perception ne suffit à elle seule pour donner le savoir, au sens scientifique du terme. Encore une fois on ne marcherait, on ne nagerait jamais, si pour se risquer il était indispensable de posséder une théorie de la marche et de la natation, quoi qu'en puissent penser tous les tenants du rationalisme, y compris les partisans de l'orthographe phonétique ; la méthode vraiment rationnelle consiste à ne tenir nul compte des exigences de leur petite raison.

Mais c'est là une digression qui nous a éloigné de notre sujet. Revenons à M. Ferraz. Il montre très bien les évolutions diverses de Lamennais. Il signale un fait curieux qui est de nature à nous surprendre, nous, hommes de la fin du XIXe siècle. Savez-vous ce qui valut la première condamnation à celui qui devait devenir le champion fidèle et intransigeant de la libre pensée? C'est de s'être déclaré en faveur de l'ultramontanisme dans son ouvrage, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, mais aussi cela se passait en 1826. « L'épiscopat lui-même, qui était encore généralement gallican, rédigea contre lui une protestation en forme, qui fut signée par un grand nombre de prélats. » On voit combien nous avons marché en arrière depuis le premier quart du présent siècle!

Il faut voir dans le livre de M. Ferraz comment Lamennais, repoussé par un pape pusillanime, fut amené au catholicisme libéral de *l'Avenir*, puis au christianisme révolutionnaire des *Paroles d'un croyant*, pour aboutir à la religion progressive des *Affaires de Rome* et du *Livre du peuple*. « L'adversaire acharné du rationalisme mourut rationaliste, le dernier des Pères de l'Eglise, comme on l'avait quelquefois appelé, mourut en dehors de l'Eglise... » En 1854, par une froide et brumeuse

journée de décembre, on vit passer à travers Paris, un mort suivi de quelques amis, entre deux haies de soldats. Quand on fut arrivé au champ du repos, quand on eut descendu son corps dans la fosse commune, où il avait voulu être enseveli, et qu'on l'eut recouvert de terre, le fossoyeur demanda, comme s'il s'agissait d'un mort ordinaire : « Il n'y a pas de croix? » Et on lui répondit : « Non. » Telle fut la fin de l'auteur de *l'Essai sur l'indifférence*. L'ancien apologiste du christianisme fut conduit à sa dernière demeure sans que l'image de Christ brillât devant lui et sans que les prêtres, ses anciens confrères, entonnassent devant lui leurs chants de deuil, spectacle déchirant pour beaucoup, mélancolique pour tous ; car il témoigne de la fragilité de nos opinions les plus fermes et de l'instabilité de nos croyances en apparence les plus inébranlables. »

Il y eut pourtant quelque chose de persistant chez Lamennais ; un amour ardent de la vérité. Qui donc aurait le courage de reprocher à ce penseur ses évolutions fréquentes et radicales, toujours effectuées à son dam, et inspirées par une même idée : un dévouement sans bornes à la cause des pauvres et des déshérités de ce monde, comme le prouve sa volonté d'être enseveli dans la fosse commune?

Ce dévouement rappelle celui d'un autre philosophe de nos jours, dont M. Ferraz expose aussi les idées. Comme le Père Gratry, et d'autres, il fut un défenseur de la raison et de la liberté, quoique catholique. « Un des plus profonds et le plus méconnu des philosophes catholique de notre époque, il combattit à outrance la théocratie, soit dans l'ordre politique, soit dans l'ordre spéculatif, en même temps qu'il protégeait énergiquement contre tous les assauts le spiritualisme chrétien ébranlé. C'est une singulière destinée que celle de cet homme supérieur qui naît dans une chaumière, vit dans une mansarde, meurt à l'hôpital et qui, dans tous le cours de cette existence misérable, recherche la vérité avec passion, la dit avec sincérité, sans se permettre d'en rien dissimuler pour plaire aux différents partis qui nous divisent, et qui recueille pour tout fruit de sa probité intellectuelle, la méfiance du théologien, le silence des philosophes et l'indifférence de l'opinion. Nul pour-

tant ne vécut plus que lui de la vie de son temps, nul ne se posa avec plus de netteté et ne débattit avec plus de puissance le problème de son siècle, l'accord de la foi et de la raison, de la religion catholique et de la révolution française. » (P. 435.) On a nommé Jean-Bordas Demoulin, né en 1798, dans le département de la Dordogne. Il mourut le 25 juillet 1859 à l'hôpital Lariboisière, laissant à ses contemporains, malgré quelques travers inséparables de la condition humaine, l'exemple d'une vie consacrée tout entière à la poursuite du vrai et où les préoccupations vulgaires n'avaient tenu aucune place. Encore un intransigeant de la philosophie, mort à la peine dans ce siècle d'utilitarisme et de scepticisme où les chrétiens eux-mêmes, — ne faudrait-il pas dire « surtout? » — se font opportunistes.

II

Enfin vient le troisième volume que nous avons particulièrement à signaler : l'auteur traite du *spiritualisme et du libéralisme*. Il les tient pour solidaires l'un de l'autre : « Admettre, dit-il, que toutes les modifications de l'être pensant, sont fatalement déterminées par les objets du dehors c'est, en effet, rejeter toute liberté morale et toute liberté politique. » C'est là une vérité qu'il serait extrêmement opportun de rappeler aux politiques militants du moment, s'il leur était possible d'entendre raison, absorbés qu'ils sont par le choix du genre de despotisme qu'ils aspirent à l'envi à nous imposer, sous les étiquettes les plus diverses. On le voit, M. Ferraz n'entend pas le mot philosophie au sens technique et abstrait des Allemands ; tout sujet traité philosophiquement, avec un esprit philosophique, lui paraît rentrer dans la philosophie.

On a besoin de rappeler cette signification assez large du mot philosophie, pour revenir de sa surprise en voyant ce troisième volume débuter par Mme de Staël. L'auteur a quelque peu l'air de plaider les circonstances atténuantes quand il nous dit : « Nous ouvrons l'histoire de l'école spiritualiste par une étude sur Mme de Staël parce que son nom exprime à merveille ce mélange d'aspirations vers l'avenir et de sympathie pour le

passé qui caractérise l'école dont il s'agit. Cependant, il faut convenir que cette femme célèbre avait une intelligence prime-sautière plutôt que méthodique, et qu'on trouve dans ses ou vrages des intuitions heureuses plutôt qu'un véritable système. C'est pourquoi, au lieu de la ranger parmi les philosophes spiritualistes de notre siècle, nous la considérons simplement comme un précurseur qui leur a frayé la voie. La doctrine de cette brillante école romantique, qui devait jeter tant d'éclat sur la Restauration, est exposée et motivée vingt-cinq ans à l'avance dans son ouvrage (*La littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, 1800) de la manière la plus ingénieuse. Mme de Staël ne peut souffrir qu'on se préoccupe plus d'éviter les défauts que de chercher les beautés dans un ouvrage d'esprit, comme si un mérite tout négatif n'impliquait pas l'indigence plutôt que la richesse de la vie spirituelle. Elle ne veut pas qu'on préfère l'étude des auteurs à celle des choses et qu'on se condamne à toujours imiter des imitations car elle voit là une sorte d'abdication de toute personnalité. Elle ne veut pas non plus qu'on transporte dans la poésie moderne les images des mythologies anciennes ; car il n'y a rien, suivant elle, qui dénote autant le manque de sincérité et de spontanéité en matière littéraire. Or, ce sont là autant d'opinions romantiques au premier chef. »

Avec Laromiguière nous mettons décidément le pied sur le terrain philosophique. Le premier il combattit directement le système de Condillac et avec des formes purement philosophiques. Il conserve cependant la même méthode qui n'est pas la méthode expérimentale, mais la méthode déductive ; non pas la méthode d'analyse, mais celle de la synthèse ; car elle compose l'homme au lieu de le décomposer. « Si, en effet, elle admet les faits comme point de départ, elle s'y arrête à peine et s'élève immédiatement à un principe, — sensation ou attention, n'importe, — dont elle fait tout découler au moyen d'équations analogues à celles de l'algèbre. » C'est la méthode de l'abstraction transportée dans l'histoire naturelle de l'âme, c'est-à-dire dans la science du concret, c'est la méthode logique de Bonald avec ses formules verbales, substituée à la

méthode psychologique de Descartes, qui opère sur la réalité vivante.

Il ne suffit pas de parler comme Condillac et Laromiguière, de l'analyse, de la décomposition ; il faut expliquer de quelle manière on l'entend. L'analyse doit-elle opérer sur le tout, c'est-à-dire sur le composé pris dans son intégrité, ou sur l'un quelconque de ses éléments? Doit-elle partir du réel, de l'existant, de l'être, ou du possible, de l'abstrait, des manières d'être? C'est toute la question, et nos philosophes n'ont pas l'air de la comprendre. Ils parlent comme Condillac, de la sensation, ou, comme Laromiguière, de l'attention ; mais la sensation et l'attention, qu'est-ce que c'est? Des manières d'être qui supposent un être, des abstraits qui supposent un concret d'où ils ont été tirés par une analyse antérieure ; car, primitivement et antérieurement à toute analyse, il n'y a ni sensation ni attention, mais seulement un être sentant ou attentif. Or, ce concret, on n'en dit rien ; cet être, on le passe sous silence ; cette analyse, on la tait, on n'en fait pas mention.

Voilà, ainsi que Maine de Biran l'a très bien remarqué, le grand défaut de la méthode de Laromiguière, comme de celle de Condillac...

Laromiguière a eu le mérite de rendre « au principe actif, sa place dans la science, en montrant que c'est de l'activité, non de la sensibilité que dérivent toutes les connaissances et toutes les actions humaines. »

Malgré bien des lacunes, Laromiguière ruina le principe sensualiste, qui veut que toutes nos idées viennent des sens et réintègra l'élément actif au sein de notre nature. « Suivant lui, comme suivant le grand Arnaud, bien loin que les sens produisent toutes nos idées, ils n'en produisent aucune ; car elles sont toutes produites par l'activité de l'esprit opérant sur les données que lui fournit la sensibilité. Suivant lui, comme suivant Kant, la sensation, bien loin d'être le produit de la vie intellectuelle, n'en est que la condition *sine quâ non ;* elle fournit à l'intelligence la notion de la connaissance, mais c'est à cette dernière qu'il appartient de lui donner sa forme. »

Tandis que Laromiguière s'était borné à établir l'activité du

principe pensant par des considérations de simple bon sens, il en restait pour ainsi dire à la superficie de son sujet ; Maine de Biran la fonda sur des raisons vraiment scientifiques et en allant au fond des choses. « C'est par là qu'il est devenu, comme on l'a dit, le maître des maîtres de la philosophie contemporaine et le plus grand métaphysicien qui ait honoré la France depuis Malebranche. »

Maine de Biran est à la fois sévère envers les philosophes qui ont suivi la méthode *a priori* et à l'égard de ceux qui ont pratiqué la méthode expérimentale et parmi lesquels Locke et Condillac tiennent le premier rang. « Maine de Biran a changé le point de départ de la philosophie et, en changeant son point de départ, il la transforme tout entier. Condillac était parti de l'étude d'une statue qu'il avait animée et douée peu à peu ; Descartes était parti de l'âme qu'il avait trop vite séparée du corps, sans se demander s'il pourrait les unir derechef ; Biran part de l'âme considérée dans ses rapports d'action et de réaction avec le corps. A la statue de Condillac, c'est-à-dire à une hypothèse, à l'âme de Descartes, c'est-à-dire à une abstraction, il substitue l'homme, c'est-à-dire une réalité vivante. »

« Avant Biran, la plupart des philosophes confondaient la volonté et l'inclination. Biran les distingue en montrant que la première est le principe de l'effort et la seconde le principe contre lequel l'effort se déploie et qu'elles sont en raison inverse l'une de l'autre. Avant lui, la plupart des penseurs n'étudiaient la liberté qu'au terme de leurs spéculations et la compromettaient, en la soumettant à l'action irrésistible soit de Dieu, soit de la nature. Biran la mit, pour ainsi dire, hors d'atteinte, en la posant comme un fait immédiat et évident enveloppé dans l'acte même de l'effort, et non comme une conséquence obscure et lointaine de la science. Avant Biran, la plupart des métaphysiciens méconnaissaient la personnalité de l'homme ; ils l'absorbaient, comme Malebranche, dans le sein de la divinité, ou, comme les disciples de Condillac, dans le sein de l'univers. Biran la défend en se fondant sur le sentiment de l'effort, qui ne serait pas possible sans une cause se connaissant elle-même et disant : moi, c'est-à-dire sans une véritable personne. Avant

Biran, certains philosophes séparaient le corps de l'esprit par un abîme si profond, qu'il n'y avait plus entre eux aucune communication réelle, et qu'ils se développaient parallèlement sans jamais se toucher : c'était l'erreur des cartésiens. D'autres étaient si frappés de la corrélation de la vie corporelle et de la vie spirituelle qu'ils les identifiaient entre elles et ne voulaient voir dans le moral que le physique se montrant par un certain côté : c'était l'erreur des sensualistes du XVIIIe siècle. Biran ne sépare pas l'esprit et le corps, mais il ne les confond pas non plus : il les distingue et cela sans s'appuyer sur de grands raisonnements, sans remonter à des principes abstraits et compliqués, mais en partant toujours du simple fait de l'effort, qui enveloppe, dans les limites mêmes de l'être humain, une force qui agit et une force qui résiste, un *moi* qui se connaît à ce titre, et un non-moi multiple connu comme tel. Par ce seul fait, l'idéalisme et le matérialisme semblent coupés à la racine et mis dans l'impossibilité de se développer. »

Malgré les grands services qu'il a rendus à la philosophie française, Biran n'est pas à l'abri de certaines critiques. M. Ferraz lui reproche en tout premier lieu de ne pas s'être suffisamment expliqué sur « l'effort, » qui est le pivot de toute sa philosophie. Il a moins en vue l'activité en elle-même que « l'activité envisagée dans ses effets physiologiques. » Il aurait fallu montrer que « outre l'activité qui fait effort contre un résistant externe, il y en a une qui fait effort contre un résistant interne, contre la passion, contre les images, contre les idées qui s'y associent. C'est, en effet, celle-là qui est la véritable activité, la véritable liberté, celle que, suivant les grands enseignements du Portique, on peut conserver jusque dans les fers, tandis que l'activité, la liberté, telle que Biran la décrit, serait à la merci d'un despote ou d'une simple paralysie puisqu'on cesse de l'avoir, suivant lui, dès qu'on ne peut plus se remuer et dès qu'on est poussé ou entraîné. »

Si Maine de Biran a réintégré l'élément volontaire dans la raison de l'homme, il a trop négligé l'intelligence. Chez lui « la volonté engendre l'intelligence : l'homme comprend parce qu'il veut... » — « Qu'est-ce, demande M. Ferraz, qu'une vo-

lonté dont l'acte consiste à vouloir sans idée préconçue, c'est-à-dire sans que le voulant sache ce qu'il veut? »

Vers la fin de sa vie, Maine de Biran après avoir si longtemps réduit toute la nature humaine à la volonté, finit par comprendre que l'intelligence et l'amour y avaient aussi leur part. Mais il n'eut pas le temps de systématiser ce point de vue plus complet. La doctrine de Biran sur la volonté et la personnalité humaine n'en subsiste pas moins. Malgré des lacunes elle a conservé toute sa solidité et toute sa valeur. Ce résultat est d'une importance capitale. « Seule cette doctrine, dit M. Ferraz, nous permet de combattre victorieusement ce dualisme subtil qui, par l'organe de Stuart Mill, fait du moi un simple faisceau de sensations, et prétend que l'association des idées suffit pour expliquer l'âme, comme l'attraction des molécules pour expliquer l'univers; car un faisceau de sensations, une association d'idées ne sauraient avoir ni l'unité, ni la permanence, ni la causalité que la personne suppose. Seule elle nous permet de réfuter ce panthéisme nuageux, sorti des brouillards de la Germanie, qui rabaisse Dieu au-dessous de l'homme, en lui refusant toute personnalité, car il est impossible, quand on admet la *personne-moi*, qui n'est qu'un effet, de rejeter la *personne-Dieu*, où elle a sa raison d'être. »

Est-ce bien sûr qu'il suffise de remonter jusqu'à l'intelligence pour assurer tout ces précieux résultats? M. Ferraz semble lui-même reconnaître que cet intellectualisme réclame un complément, ou mieux une base d'un autre ordre. Il nous parle, en effet, d'une phase de mysticisme que Maine de Biran aurait traversée avant de rédiger son dernier ouvrage, *Nouveaux essais d'anthropologie*. Maine de Biran admet alors trois genres de vie. Mais, laissons parler M. Ferraz lui-même. « Là, Biran distingue dans l'homme, à l'exemple de saint Augustin, trois espèces de vie : la vie animale que caractérise l'instinct, avec les mouvements de plaisir et de peine qui l'accompagnent ; la vie humaine proprement dite que caractérise l'effort et où dominent la réflexion et la personnalité ; la vie spirituelle que caractérise l'amour et où la volonté se soumet sans peine aux lois du bien et du beau, dont Dieu est le centre éternel. Il connais-

sait ces trois vies par expérience. Après avoir passé de l'épicurisme, qui est la vie de l'instinct, au stoïcisme qui est la vie de l'effort, ce penseur mourant s'était, en effet, élevé jusqu'au christianisme, qui est la vie de l'amour, justifiant par son exemple ces remarquables paroles sur la vieillesse, qui sont comme ses *novissima verba :* alors la raison étant moins troublée par son exercice, moins offusquée par les affections et les images qui l'absorbaient, Dieu, le souverain bien sort comme des nuages, notre âme le voit, le sent en se tournant vers lui, source de toute lumière. »

La France a donc eu au XIXe siècle un philosophe vraiment indépendant et original. M. Ferraz ajoute original « précisément peut-être parce qu'il est sincère. » Dans la partie biographique, l'auteur nous montre Maine de Biran, finissant, à travers plusieurs phases, par s'élever « à une doctrine plus haute par le seul mouvement de sa pensée (un Allemand aurait dit : en obéissant à une dialectique immanente) sans recevoir du public aucune impulsion, et qui expose ses évolutions diverses avec une pleine franchise. Nous y trouvons, en effet, cette communication sans artifice et sans apprêt d'une âme avec d'autres âmes devant laquelle toutes les splendeurs du langage pâlissent et qui rappelle les *Pensées* de Marc-Aurèle ou celles de Pascal. »

Nous ne pousserons pas plus loin l'analyse de l'ouvrage de M. Ferraz ; nous estimons en avoir assez dit pour le faire apprécier, ce qui était notre unique but. Il nous présente un tableau complet et impartial de diverses tentatives philosophiques faites en France pendant les deux tiers du siècle. L'auteur analyse tour à tour les travaux d'Ampère, de Royer-Collard, de de Gérando ; puis viennent Victor Cousin, Charles Jouffroy, Quinet, Charles de Remusat, enfin Adolphe Garnier, Emile Saisset et quelques autres encore.

Nous ne signalerons dans une riche moisson de faits intéressants que quelques traits d'une actualité saisissante. On pressentit un jour Royer-Collard pour savoir s'il lui serait agréable de recevoir un titre nobiliaire (c'était sous la Restauration) en récompense de ses services : « Dites au ministre, répondit le philosophe (qui tenait par un bout à Port-Royal) que j'ai assez

de dévouement pour oublier cette impertinence. » Il est vrai, ce stoïcien chrétien « considérait l'*électorat*, non comme un droit commun à tous les citoyens, mais comme une fonction dévolue aux plus capables. » Royer-Collard n'en était pas moins un démocrate conséquent. C'est ainsi qu'il répondit à M. de Serres qui se plaignait que la démocratie coulât à pleins bords, par ces paroles célèbres : « Oui, elle coule à pleins bords dans cette belle France, plus que jamais favorisée du ciel, que d'autres s'en affligent et s'en courroucent; pour moi, je rends grâce à la Providence de ce qu'elle a appelé aux bienfaits de la civilisation un plus grand nombre de ses créatures. »

On le voit, bien que contemporaine pour la génération qui s'en va, cette histoire est, hélas ! fort ancienne. On se demande avec anxiété où nous mène une démocratie athée, alliée fidèle des conservateurs-bornes et avec raison : les uns et les autres n'ont rien appris ni rien oublié. Tout autre était Royer-Collard. Il était plus favorable à la liberté qu'à l'égalité; chez lui, l'homme moderne vivait sous le partisan des anciennes institutions. En 1845, il se retira à la campagne : « Mes amis, dit-il en arrivant aux paysans qui l'entouraient, j'ai voulu mourir au milieu de vous. » Sentant ses forces s'affaiblir, il se prépara, non seulement en philosophe, mais encore en chrétien, au dernier voyage, et montra, dans ce moment critique, une sérénité admirable : « Je vois pas à pas, disait-il, les progrès de ma mort, j'apprends petit à petit à me séparer de toutes choses, je me vois déjà dans le cimetière du village et je m'y mets. »

Que tout cela est donc loin de nous, alors que les enterrements civils, toujours plus à la mode, deviennent une preuve de libéralisme et de civisme ! M. Ferraz, qui croit à la mission pratique de la philosophie, n'aurait-il pas pu aborder une question indiscrète : dans quelle mesure les divers penseurs, dont il nous dit d'ailleurs tant de bien, peuvent-ils être tenus responsables de la position éminemment tragique et fausse dans laquelle la France se traîne inquiète et désorientée ? « Il s'est formé, dit notre auteur, dans ces cinquante dernières années, au sein de l'école spiritualiste et par le concours de ses principaux penseurs, un riche fonds d'idées psychologiques, esthé-

tiques, morales, politiques et religieuses, qui complètent heureusement celles de Cousin et auxquelles l'école sensualiste et l'école traditionnaliste n'ont rien à comparer. »

Le lecteur regrettera que M. Ferraz, guide impartial et sympathique, ait renoncé à le mettre en mesure d'apprécier cette conclusion un peu optimiste, en nous donnant un quatrième volume qui aurait exposé l'histoire de la philosophie récente et contemporaine en France. C'était bien là le plan primitif de l'auteur, mais il y renonce pour plusieurs raisons plus ou moins valables qui sont malheureusement fortifiées par un argument, hélas ! sans réplique, « l'état de notre santé. »

Pendent opera interrupta ! C'est vraiment grand dommage.

RECTIFICATION

Dans l'annonce de la *Letteratura ebraica* de M. le professeur Revel, qui a paru dans la dernière livraison, pages 444 et suivantes, je disais : « Nous croyons savoir que M. Bruston, qui soutenait les mêmes thèses (relatives à Zach. IX-XI et XII-XIV) dans son *Histoire de la littérature prophétique*, en est revenu depuis lors. » M. le professeur Bruston m'informe qu'il n'en est rien : « Je suis toujours persuadé, dit-il, que les chap. IX, X et XI sont antérieurs à la ruine du royaume des dix-tribus, et les trois suivants, antérieurs à la ruine de Jérusalem. Les premiers me paraissent faire clairement allusion à l'existence des deux royaumes rivaux, et les autres, à l'existence d'un seul, celui de Juda. » Je m'empresse de porter cette rectification à la connaissance des lecteurs de cette Revue, en exprimant à mon cher collègue de Montauban mon regret de les avoir induits en erreur à son sujet. Cette erreur provient d'une conclusion que j'avais cru pouvoir tirer de quelques lignes que M. Bruston m'avait fait l'honneur de m'adresser à l'occasion de mon compte rendu de son livre (*Revue de théologie et de philosophie* 1883, pag. 306-321). Reconnaissant le bien-fondé des observations critiques que j'avais faites sur la place chronologique assignée par lui aux chapitres IX-XI de notre livre actuel de Zacharie, M. Bruston disait : « Il en résulte que j'ai placé cette prophétie trop tôt. » Mon tort a été de tirer de ces mots une conclusion qui dépassait la pensée de mon honorable correspondant. Je n'en conserve pas moins l'espoir que tôt ou tard le jour viendra où il se convertira à son tour et partagera la conviction, chez moi plus arrêtée que jamais, que les six derniers chapitres du livre de Zacharie sont postexiliques.

H. Vuilleumier.

LE PALIMPSESTE DE FLEURY

FRAGMENTS DU NOUVEAU TESTAMENT EN LATIN

PUBLIÉS PAR

SAMUEL BERGER

Jusqu'à ces derniers temps, on confondait sous le nom d'*Itala* tous les anciens textes latins de la Bible. Depuis que MM. Westcott et Hort ont renouvelé l'étude du texte du Nouveau Testament, on admet au contraire [1] qu'il y a eu, avant saint Jérôme, trois sortes de traductions de la Bible en latin : 1° les textes « africains, » antérieurs à saint Cyprien ; 2° les « européens, » qui ont eu cours au IVe siècle dans l'Europe occidentale et 3° les textes « italiens, » recommandés par saint Augustin. Ces derniers ont, pour le Nouveau Testament, servi de base au travail de saint Jérôme, qui n'a fait le plus souvent que les retoucher. Ils représentent eux-mêmes, autant qu'on peut le savoir, une revision des textes européens ; quant à ces derniers, il ne semble pas qu'ils aient recueilli l'héritage des anciens textes africains. Il est vrai que, jusqu'à présent, nous ne connaissions, en dehors des Evangiles, aucun manuscrit des textes africains. Celui dont nous allons parler n'était connu, avant ces derniers mois, que par quelques pages. M. Belsheim, qui vient de publier ce remarquable texte, [2] est

[1] *The New Testament in greek*, t. II, 1881, p. 78 et suiv.

[2] *Appendix Epistolarum Paulinarum ex codice Sangermanensi Petropolitano, in qua continetur I Collatio Epistolarum Paulinarum cum codice Claromontano Parisiensi, II Palimpsestus Parisiensis, fragmenta Actuum Apostolorum, Epistolarum Petri, Epistolæ Johannis primæ, Apocalypseos*

un des vétérans de la science biblique. Il s'est consacré à la recherche des anciennes traductions latines du Nouveau Testament. Les Actes des apôtres et l'Apocalypse, en particulier, lui doivent la publication de leurs meilleurs textes. Avant lui on n'avait, pour les Actes, que deux manuscrits bilingues dans lesquels le latin a été certainement retouché d'après le grec, et, pour l'Apocalypse, que des extraits des pères. M. Belsheim a rendu un grand service à la science lorsqu'en 1879 il a publié ces deux livres d'après le plus gros manuscrit qui existe au monde, le *Gigas librorum*, qui fut rapporté de Bohême par les Suédois comme un trophée de guerre [1]. Ces textes sont, paraît-il, « européens, » c'est dire qu'ils appartiennent au groupe le plus nombreux des anciennes versions latines [2]; ils intéressent particulièrement l'histoire de la Vulgate, car ce sont des textes analogues qui se sont le plus souvent mêlés, au moyen âge, à notre Bible latine. Les fragments considérables des Actes, des Epîtres catholiques et de l'Apocalypse que l'infatigable norvégien vient de mettre au jour appartiennent au contraire en grande partie à la famille la plus ancienne et la plus curieuse des textes latins de la Bible, au groupe « africain. » A tous égards ils présentent un intérêt capital.

Johannis, ex codice rescripto Parisiensi eruit et edidit J. Belsheim. Christiania, 1887.

[1] M. Belsheim a complété cette publication par l'édition d'un texte qui, pour les Actes, semble parent de celui du *Gigas* (*Fragmenta Vindobonensia*. Christiania, 1886). Tischendorf avait déjà fait connaître ces fragments palimpsestes, qui proviennent de Bobbio comme tant d'autres (*Wiener Jahrbücher*, t. CXX, 1847, *Anzeigeblatt*, p. 36; cf. t. XXVI, 1824, p. 34), mais M. Belsheim en a tiré beaucoup plus que lui. J'ajouterai que nous possédons deux pages tirées d'un lectionnaire et identiques au texte du *Gigas* (Ceriani, *Monum. sacra et profana*, tome I, fasc. II, p. 127); elles contiennent l'histoire de saint Etienne. MM. Westcott et Hort désignent par la lettre *s* les fragments de Bobbio, le *Gigas* par *g* et par g^2 le fragment publié par M. Ceriani.

[2] D'après M. Hort, le texte de l'Apocalypse dans le *Gigas* est soit européen, soit peut-être « italien. »

I. Description et histoire du manuscrit.

Le palimpseste dont M. Belsheim a tiré ces fragments est conservé à la Bibliothèque nationale sous le numéro 6400 G (et non 6400, comme le dit par erreur M. Belsheim); il portait le numéro 5367 à la Bibliothèque du Roi. Le volume où il se trouve [1] contient, sous une reliure du XVIIe siècle, plusieurs écrits copiés à des époques très diverses [2]. Le *De Mundo* de saint Isidore, qui recouvre notre palimpseste, occupe les feuillets 112 v° à 145 v°; il est écrit en deux colonnes (un seul feuillet est écrit à longues lignes), d'une écriture onciale qui paraît du VIIIe siècle. Le sommaire qui est en tête est écrit en une semi-onciale qui rappelle la fameuse écriture de Tours. On lit, au feuillet 130, au milieu des figures qui représentent les phases de la lune, l'inscription suivante, que M. Belsheim n'a pas mentionnée : « *Hic est liber sancti Benedicti de Floriaco.* » Le manuscrit appartenait donc, au XIe siècle (car c'est au moins à cette époque que la note paraît remonter), à la célèbre abbaye de Fleury ou de Saint-Benoît sur Loire. C'est un débris de l'illustre bibliothèque du couvent, qui fut dispersée dans les guerres de religion et dont une partie fut recueillie par l'ami de Calvin, Pierre Daniel d'Orléans. Tandis que les manuscrits de Daniel ont passé, par l'intermédiaire du diplomate Bongars et de Petau, dans la bibliothèque de Berne et dans celle de la reine Christine, aujourd'hui conservée au Vatican, le nôtre est entré en 1654 à la Bibliothèque du Roi, avec les manuscrits des frères Dupuy.

[1] Le manuscrit a, dans son état actuel, 240 millimètres sur 185; il se compose de 193 feuillets.

[2] Le commencement est occupé par le traité de Boèce, *De hypotheticis Syllabis*, écrit au XIIe siècle et dont le premier feuillet manquait déjà au XVe siècle. La dernière partie est un manuscrit du *De Officiis ecclesiasticis* d'Isidore de Séville, écrit en lettres onciales à la même époque que les pages du milieu dont nous allons parler, mais d'une autre main et à longues lignes. Les cahiers sont numérotés isolément; les deux traités de saint Isidore forment deux manuscrits différents, quoique ayant l'un avec l'autre plus d'une ressemblance.

Le *De Mundo*, dont nous n'avons qu'un mot à dire, est incomplet à la fin, mais de peu de chose ; il se compose actuellement d'un feuillet isolé, de trois cahiers et de deux feuillets doubles. La fin, c'est-à-dire les onze derniers feuillets, est, elle aussi, palimpseste ; elle recouvre des fragments de la Vulgate [1]. Les deux premiers cahiers contiennent, cachés sous le texte de saint Isidore, des fragments importants d'une version ancienne du Nouveau Testament. Le premier cahier a huit feuillets et le second dix ; le parchemin en est assez fin. Je ne parle pas du feuillet isolé (f° 112) qui est placé en tête et qui ne faisait pas partie du palimpseste. Ce sont donc les feuillets 113 à 130 qui doivent attirer notre attention.

Ce n'est pas la première fois que les savants s'exercent sur notre palimpseste. Le fameux bénédictin Pierre Sabatier en a connu les trois premières pages, qu'il a publiées en 1743 dans sa grande et admirable collection, *Bibliorum sacrorum latinæ Versiones antiquæ* ; Tischendorf a reproduit ces extraits dans son Nouveau Testament. Entre le moment sans doute où la copie de Sabatier a été faite et celui où elle a été publiée, un savant qui ne s'est pas fait connaître a étudié ce texte avec beaucoup de soin et a marqué au haut des pages l'indication de beaucoup de passages qui avaient échappé à Sabatier. Mon ami M. Omont, pour qui l'histoire de la Bibliothèque nationale n'a pas de secrets, a reconnu dans ces notes la main de Jean Boivin, qui fut garde des manuscrits de 1719 à 1726 ; ce même Boivin est connu des savants pour avoir découvert et étudié le premier un palimpseste de la Bible plus célèbre que celui-ci, le *Codex Ephraemi*. C'est assurément la même main qui a annoté les deux manuscrits. Plus récemment, un Anglais, auquel l'étude du Nouveau Testament doit beaucoup, Augustus Vansittart, de Cambridge, mort en 1882, en a déchiffré à son tour quelques passages, qu'il a publiés dans le *Journal of*

[1] Ces fragments s'étendent du chapitre V du livre des Nombres au chapitre XIV du Deutéronome. Le texte primitif était écrit en deux colonnes, *per cola et commata* ou stichométriquement, à vingt-neuf lignes à la colonne, d'une écriture semi-onciale du VIIe siècle, sur un parchemin grossier.

Philology (tome II, 1869, p. 240 et tome IV, 1872, p. 219). Quelques années après, M. H. Omont publiait, dans la *Bibliothèque de l'Ecole des chartes* (t. XLIV, 1883, p. 445), le texte de quatre pages de l'Apocalypse. Les travaux de ces savants ont certainement été à M. Belsheim d'une grande utilité, il aurait même pu en tenir compte davantage encore, mais il faut reconnaître qu'avant lui le texte conservé dans notre palimpseste n'avait pas été réellement publié.

II. Le manuscrit primitif.

M. Belsheim pense que l'ancienne écriture remonte au Ve ou au VIe siècle ; on pourrait avec moins de chances d'erreur l'attribuer au VIIe siècle. Chaque page avait vingt-trois longues lignes ; il n'y avait ni chapitres, ni initiales de couleur, ni sommaires en tête des livres. Les mots ne sont pas séparés, il n'y a aucune ponctuation. Le texte était divisé en versets séparés les uns des autres par l'espace de quatre lettres environ ; lorsque le verset commençait avec la ligne, la première lettre enjambait sur la marge ; la première lettre de chaque verset est d'ordinaire un peu plus grande que les autres. Cette division en versets paraît arbitraire et faite avec peu de soin, on en remarque peu de traces dans les Epîtres catholiques. Il y a une grande lettre en tête de chaque colonne. Je n'ai vu aucune trace de titres courants au haut des pages ; il est vrai que les marges ont été coupées ; sur les côtés, il manque régulièrement, alternativement à droite et à gauche, de cinq à neuf lettres environ. Je parlerai plus tard de la numérotation des cahiers. Excepté au bout des lignes, où les contractions sont fréquentes, on ne remarque aucune autre abréviation que *ds*, *dns*, *ihs*, *xps*, *sps*, *scs*, pour *deus*, *dominus*, *ihesus*, *christus*, *spiritus*, *sanctus*, et ces mêmes abréviations déclinées, et deux fois (2 Pierre II, 1 et 1 Jean II, 20) *sti* et *sto* pour *sancti* et *sancto*, ainsi que *b·* pour *bus* et *q·* pour *que*.

Le premier soin de celui qui déchiffre un palimpseste doit être de reconstituer les cahiers du manuscrit primitif. Ce principe est celui d'Angelo Maï. En le suivant, nous remarquerons

que les feuillets se groupent presque toujours sans peine en cahiers de huit feuillets. Les passages qui manquent, et dont il est facile de calculer la longueur, s'intercalent naturellement entre les feuillets conservés. Une seule fois notre calcul semble nous laisser en route [1], mais il n'est nullement impossible que l'un des cahiers n'ait eu que sept feuillets. Sans nous laisser arrêter par ce léger mécompte, qui peut assez bien s'expliquer, nous nous demanderons si la reconstitution des cahiers peut nous apprendre quelque chose sur la disposition et l'étendue du manuscrit primitif. Ici nous recevons la réponse la plus claire. Deux feuillets seulement, les feuillets 116 r° et 115 r°, ont dû se trouver à la fin d'un cahier : c'est là qu'il convient de chercher la « signature » qui sert de numéro d'ordre au cahier. On ne peut rien lire au bas du feuillet 115, soit que la « signature » soit effacée ou qu'elle ait été coupée avec la marge, mais au bas et à droite du feuillet 116, nous lisons distinctement la lettre *G*. Le feuillet 116 terminait donc, selon toute apparence, le septième cahier du manuscrit. Remontant de proche en proche, nous constatons que le livre des Actes devait commencer au milieu du troisième cahier, numéroté *C*, plus exactement au verso du sixième feuillet du troisième cahier. Or l'Apocalypse commence avec un cahier et elle doit remplir exactement deux cahiers et cinq feuillets du troisième. La page qui manque a fort bien pu rester en blanc ou être occupée par le titre ou par les préliminaires du livre des Actes. Ainsi il n'y a guère moyen de douter que, dans notre manuscrit, l'Apocalypse n'ait précédé les Actes des apôtres. Il est plus difficile de déterminer la place des Epîtres catholiques ; il n'est pourtant guère possible de ne pas les placer à la fin du manuscrit, et dans ce cas il faudrait admettre que le onzième et dernier cahier a eu douze feuillets.

Nous avons lieu de penser que le manuscrit ne contenait pas davantage et qu'on n'y lisait ni les Evangiles ni les Epîtres de saint Paul. En effet, la numérotation des cahiers, que nous avons retrouvée, paraît inconciliable avec l'hypothèse d'un

[1] Entre les feuillets 126 v° et 117 la place vide paraît dépasser d'un feuillet la longueur du texte manquant.

Nouveau Testament complet. Au reste, puisqu'il y avait au VIe et au VIIe siècle de nombreux manuscrits contenant, soit les Evangiles, soit les Epîtres de saint Paul, il était naturel qu'on écrivît, en un troisième volume, la dernière partie du Nouveau Testament.

Voici donc l'ordre probable des cahiers et des feuillets doubles du manuscrit primitif qui sont conservés.

Cahier *A*, premier et dernier feuillet : f° 118 v° et r° et 115 v° et r°.

Cahier *B*, 3e et 6e feuillet : 121 v° et r° et 130 v° et r°.

Cahier *D*, 2e et 7e feuillet : 114 v° et r° et 119 v° et r°; 3e et 6e feuillet : 113 r° et v° et 120 r° et v°.

Cahier *E*, 2e et 7e feuillet : 125 r° et v° et 126 r° et v°.

Cahier *G*, 1er et dernier feuillet : 117 v° et r° et 116 v° et r°.

Cahier *I*, 2e et 7e feuillet : 124 r° et v° et 127 r° et v°.

Cahier *L*, 4e et 9e feuillet : 129 v° et r° et 122 v° et r° ; 5e et 8e feuillet : 123 r° et v° et 128 r° et v°.

Quant au texte même, il nous faut en étudier successivement les diverses parties, car nous allons voir qu'il n'est pas homogène. Nous commencerons par le livre des Actes, le plus important à tous égards.

III. Les Actes des apôtres.

Le lecteur jugera, dès le premier instant, que le texte des Actes des apôtres que nous trouvons dans notre manuscrit n'a rien de commun avec celui du *Gigas librorum*. En revanche, il a un air de parenté avec les textes grecs-latins que j'ai mentionnés tout à l'heure, surtout avec le manuscrit de Théodore de Bèze (*D*), mais cette ressemblance est trompeuse, car elle se rapporte, en réalité, plus au texte grec qu'à sa traduction. Une chose est certaine, c'est que notre version est aussi ancienne qu'une version latine peut être. Elle paraît du reste remonter bien haut dans la tradition de nos textes. J'en donnerai une preuve. Un palimpseste ne se déchiffre pas sans conjecture et pour le lire il ne suffit pas d'avoir de bons yeux. Il faut souvent tenter dix hypothèses avant de voir les lettres for-

mer des mots et des phrases qui aient un sens. Pour nous mettre sur la bonne voie, à défaut de textes latins ou grecs, les traductions de toute espèce peuvent être de la plus grande utilité. Or le seul texte qui puisse nous donner la clef de notre palimpseste est une version syriaque, ou plutôt un recueil de variantes qui se sont conservées sur les marges de la version philoxénienne. C'est certainement, de tous les textes, à la fois le plus mauvais et le plus curieux, et ce texte correspond à peu près mot pour mot à celui de notre palimpseste.

L'orthographe de nos fragments du livre des Actes n'est pas plus mauvaise que celle d'un grand nombre de manuscrits bibliques. Les erreurs de plume y sont pourtant nombreuses. Sans doute un certain nombre des fautes que nous relevons avaient été corrigées entre les lignes et la trace de ces corrections a disparu. La traduction est par endroits très inexacte et pleine de contresens, en particulier dans les noms propres ; ainsi la ville d'Anchis (XXVII, 8) paraît bien avoir été inventée par le traducteur, qui lisait comme nous : ἐγγὺς πόλις ἦν ; la « belle porte », ὡραία θύρα (III, 10), est appelée *horr*[*ea*] *porta ;* Prochorus s'appelle Proculus. En général, il faut le reconnaître, il règne dans notre version, malgré la grossièreté de son langage, un esprit plus véritablement latin que dans les traductions littéraires qui sont venues après elle. Le traducteur dit *bene nuntiare*[1] et non *evangelizare ;* Rome s'appelle *Urbs ;* les titres donnés aux fonctionnaires, *praetor*, *legatus*, sont vraiment romains ; la traduction en un mot semble être populaire avant tout. La langue elle-même est certainement celle du peuple. A côté de formes comme *esto* (Act. IX, 19) et *estatim* (XXVI, 22)[2], on rencontre des mots peu usités ou inconnus, tels que *laccania* (pour *crura :* III, 7), *pignarium* (pour *carcerem :* V, 23), *lectarii* (XVIII, 3). Mais ce qu'il faut surtout relever, c'est l'usage de l'article comme en grec ou plutôt comme dans les langues

[1] Sur ce mot, qui ne se rencontre que dans des textes africains, voyez G. Koffmanne, *Gesch. des Kirchenlateins*, t. I. 1879, p. 15.

[2] On trouvera des formes analogues à celles-ci dans Roensch, *Itala und Vulgata*, pages 467 et 525. Aux exemples cités par M. Roensch on peut ajouter celui-ci : *Cod. Corb.* (*ff*[2]), Jean XIX, 24 : *iscindamus.*

modernes : IV, 14 : *illum infirmum* (le malade) ; VI, 2 : *illi XII* (les douze) ; VII, 58 : *illi testes* (les témoins) ; XXVII, 3 : *ille centurio*[1] (le centurion). Dans tous ces cas le mot *ille* est employé pour traduire l'article grec et non l'adjectif démonstratif ; il est vrai que, dans une partie des cas, l'article grec était lui-même employé comme pronom. Mais encore une fois, nous avons ici, sous une forme plus ou moins littéraire, le latin populaire dans sa rusticité.

IV. L'Apocalypse.

Je rapproche la version de l'Apocalypse de celle des Actes des apôtres, parce que l'excellent connaisseur des anciens textes latins, M. Hort, leur reconnaît une parenté d'origine et les déclare toutes deux africaines[2]. En effet, le premier coup d'œil nous montre les rapprochements les plus intimes entre notre version et celle que nous a conservée, dans son commentaire, l'évêque d'Adrumète Primasius. D'autre part, nous trouvons certaines ressemblances entre notre texte de l'Apocalypse et celui des Actes, ainsi l'usage de l'article *ille*[3] et des formes comme *escorpio* (IX, 5) et *istadios* (XIV, 20). Au reste, notre version de l'Apocalypse n'était pas seulement celle de Primasius, qui vivait au VIe siècle, elle semble aussi avoir été celle de saint Cyprien. Il est vrai que l'orthographe et le latin paraissent sensiblement meilleurs que dans le livre des Actes, et ceci pourrait nous faire penser que ces deux parties du manuscrit n'ont pas été copiées sur le même original. Mais je dois avant tout relever une ressemblance remarquable de notre texte avec un écrit anonyme, dont l'auteur était certainement

[1] Au verset 6, on lit, dans le même sens : *centurio ille*. Ce mot ne correspond pas exactement au grec, ce dont il ne faut peut-être pas trop s'étonner, étant donné que le texte grec sur lequel notre version des Actes a été faite est en partie perdu. On notera l'interversion de l'article. Voyez du reste Roensch, p. 419. *Illi XII* se trouve déjà dans saint Cyprien.

[2] MM. Westcott et Hort désignent nos fragments par la lettre *h*.

[3] XII, 9 : *ille serpens ;* XIV, 16 : *ille sedens* (ὁ καθήμενος) ; XIV, 1 : *plagas septem illas novissimas* ; XV, 8 : *septem illæ plagæ*.

africain. Au chapitre Ier, verset 7, nous lisons dans notre palimpseste : *et videbunt eum omnes tribus terrae talem*, là où les diverses versions latines ont, d'accord avec le grec : *ita amen* ou *etiam amen*. Quelle qu'en soit l'origine, la leçon *talem* se retrouve dans le livre *de Fide ad Petrum*, qui est généralement attribué à Fulgence, évêque de Ruspæ en Afrique et qui est en tout cas sorti du groupe auquel appartenait ce prélat. Nous aurons à revenir sur cette remarque.

V. Les Epîtres catholiques.

Le texte des Epîtres catholiques est autre, à bien des égards, que celui des livres dont nous venons de parler. Sans doute nous y trouvons des formes analogues à celles que nous avons reconnues dans les autres parties du manuscrit (*iscribo*, 1 Jean, II, 1 et *iscimus*, ibid., II, 3 et 6) et même l'article *ille* [1], mais en général nous sommes ici beaucoup plus rapprochés de la Vulgate. Le texte auquel appartient notre version des Epîtres catholiques n'est pas inconnu ; il est déjà publié en partie, et nos fragments viennent à propos pour compléter ceux qui ont déjà été imprimés. En effet il y a presque identité entre notre texte et celui que Tischendorf et M. Belsheim ont tiré d'un palimpseste de Bobbio [2], et le même rapport unit notre version aux fragments publiés par M. Ziegler d'après des débris d'un manuscrit provenant de Freisingen [3]. Les trois séries de fragments se rencontrent juste en assez de passages pour qu'on puisse reconnaître qu'elles contiennent un même texte, et pour la plus grande partie elles se font suite l'une à l'autre, en sorte qu'à leur aide on pourrait donner l'édition presque com-

[1] 1 Pierre, V, 4 : « *illam floridam... coronam*, » et V, 6 : « *sub illa potentissima manu Dei.* » Le mot « *illa* » ne paraît pas se trouver, au dernier endroit, dans le fragment de Freisingen publié par M. Ziegler.

[2] Voyez plus haut l'indication des publications de Tischendorf et de M. Belsheim.

[3] *Italafragmente* (avec une introduction de M. E. Ranke), Marbourg, 1876, in-4°, et *Sitzungsberichte* de l'académie de Munich, *phil.-hist.-Classe*, 1876, p. 607. Ces fragments sont désignés dans le Nouveau Testament de MM. Westcott et Hort par la lettre *q*.

plète des quatre premières Epîtres catholiques. Nous connaissons assez bien cette version des petites épîtres[1] pour pouvoir dire qu'elle ne représente nullement l'ancien texte africain, celui de saint Cyprien, mais au contraire celui des évêques africains de l'époque des Vandales, tout particulièrement de Fulgence de Ruspæ[2] : j'en appelle aux interpolations de 1 Pierre, V, 4 et 14[3]. C'est dire que notre texte est des plus récents, de ceux qu'on appelle « italiens » et que saint Augustin avait apportés de Milan en Afrique, de ceux que saint Jérôme avait sous les yeux lorsqu'il a revisé l'ancienne version du Nouveau Testament. Ou plutôt il faut dire que ces textes ont été si profondément transformés par leur séjour dans l'Afrique vandale, qu'on ne devrait pas plus les appeler « italiens » qu'on ne doit les dire « antérieurs à saint Jérôme. » Les théologiens africains qui, dans le dernier quart du Ve siècle, ont défendu la foi catholique contre l'arianisme, avaient entre les mains un texte tout particulier, dérivé du texte italien, mais gravement interpolé et que nous ne saurions appeler qu' « africain de basse époque, » et ce texte paraît être presque exactement, pour les Epîtres catholiques, celui de notre manuscrit. Il contenait, nous le savons, le célèbre passage apocryphe des trois témoins du ciel (I Jean V, 7).

Cela étant, nous ne pouvons pas ne pas nous souvenir que nous avons déjà rencontré le nom de Fulgence de Ruspæ à propos du texte de l'Apocalypse que contient notre palimpseste. Il est donc fort probable que l'une et l'autre version, celle des Epîtres

[1] Elle n'a rien de commun avec la version de l'Epître de saint Jacques publiée en 1695 par Martianay d'après un manuscrit de Corbie (*ff*, ou *f* d'après MM. Westcott et Hort) actuellement conservé à Saint-Pétersbourg.

[2] Il faut également mentionner ici le fameux *Speculum* attribué à tort à saint Augustin et marqué de la lettre *m* dans les éditions savantes du Nouveau Testament.

[3] 1 Pierre, V, 4, *Speculum : « rationem reddatis de ovibus »* ; ib., v. 14, Fulgence : « *Gratia cum omnibus qui invocant J.-C. in perpetuitate. Pax vobis omnibus qui estis in Christo.* » Le manuscrit de Freisingen, qui est la doublure du nôtre, a également été reconnu par M. E. Ranke comme reproduisant le texte de Fulgence (*Italafragmente*, p. 8).

catholiques comme celle de l'Apocalypse, est celle qui était en usage, vers l'an 500, dans les Eglises de l'Afrique (je parle spécialement de la Byzacène où étaient Hadrumetum, Ruspæ et Thapsus, et peut-être de l'Afrique proconsulaire). L'origine des deux textes est différente, mais ils se sont rencontrés en ce même temps et en ce même lieu. En est-il de même de l'ancien texte africain des Actes, que nous possédons en partie dans notre précieux palimpseste? Rien ne nous autorise à l'affirmer, mais rien ne s'oppose à ce que nous croyions la chose possible. Nous avons, pour les passages que nos fragments ont conservés, moins de parallèles caractéristiques des derniers pères africains, mais ils s'éloignent généralement assez peu de notre texte [1]. Quoi qu'il en soit, notre texte tout entier a la saveur de la terre d'Afrique; dans le livre des Actes il est africain de naissance, dans l'Apocalypse africain par son origine et par ses destinées, dans les Epîtres catholiques africain par adoption.

VI. De la présente édition.

Un texte de cette importance mérite d'être publié avec autant d'exactitude qu'il est possible. A cet égard, l'édition que vient d'en donner M. Belsheim a certainement besoin d'être revue autant que complétée. Loin d'en faire un reproche au savant norvégien, je le remercierai au contraire des grands progrès qu'il a fait faire à l'étude de notre document. Si aujourd'hui on peut lire plus et mieux qu'il n'a fait, c'est à lui qu'on le doit. Les Parisiens, qui ont laissé dormir pendant cent cinquante ans un manuscrit de cette valeur, n'ont pas le droit de se montrer exigeants envers celui qui le premier a eu le courage de s'y attaquer. Ceux qui savent combien il est, non seulement pénible, mais souvent douloureux de déchiffrer un palimpseste sans le secours de la chimie, parleront toujours avec respect d'un homme qui s'est consacré à cette rude tâche.

[1] Il serait difficile de combler la lacune du passage Actes, III, 15, autrement que par l'interpolation de Vigile de Thapsus : « *suspendentes in ligno.* » Si cette hypothèse était vérifiée, il serait établi que notre texte représente dans toutes ses parties la Bible des derniers pères africains.

M. Belsheim a fait tout ce qu'un étranger pouvait faire en trois ou quatre semaines de séjour, et nous lui devons pour cela toute notre reconnaissance. S'il avait publié ses notes moins rapidement et dans un meilleur système (les points qu'il met au bout des lignes égarent absolument le lecteur), nous n'aurions qu'à le remercier. Mais quand on a l'avantage d'avoir le manuscrit pour des mois entiers sous les yeux, on peut lire beaucoup plus qu'il n'a lu et corriger ses lectures en beaucoup d'endroits. J'ai essayé de compléter son œuvre. Je n'ai eu d'autre ressource que la loupe, et la photographie dans les endroits les plus difficiles. J'ai marqué en italique les conjectures que j'ai cru pouvoir faire sans trop de chances d'erreur, aussi bien que les mots et les lettres dont la lecture n'est pas certaine pour moi. Je n'ajoute aucune note : il faudrait un volume pour tout discuter, et je n'aurais pas osé donner une édition critique d'un texte qui est à tous égards des plus difficiles à publier. J'ai seulement désiré mettre notre ancienne version latine, publiée aussi correctement que possible, entre les mains de ceux qui s'intéressent à la Bible. D'autres feront plus et mieux : le sujet serait digne de tenter l'évêque de Salisbury et ses collaborateurs.

Je dois remercier M. l'abbé Martin, qui m'a mis à même de mieux comprendre la version syriaque.

Le fac-similé héliographique qui accompagne ces pages est la reproduction d'une des meilleures pages du palimpseste. Il est dû à l'art consommé de M. Dujardin. Il fait partie du *Recueil de fac-similé à l'usage de l'Ecole des chartes* et j'en dois la communication à l'amitié de M. P. Meyer.

L'APOCALYPSE

I, 1-11 F° 118 v°

1 Apocalypsis ihū xp̄i[1] quam dedit illi dn̄s *palam facere ser*
uis suis quae oportet fieri in breui Et signific*auit nun*
2 *ti*anda per angelum sum seruo suo ioannis q*ui praedi*
cauit uerbum dī et testimonium ihū xp̄i ea q*uae uidit*
3 Felix qui legit et qui audit uerba prophetiae et *qui seruant*
ea quae scripta sunt quia tempus iam in pro*ximo est*
4 Johanes septem eclesis quae sunt in asia gra*tia uobis*
et pax ab eo qui est et qui fuit et qui uenturus *est et sep*
tem spiritibus et quae in conspectu troni e*ius sunt*
5 et ab ihū xp̄o qui est testis fidelis primogeni*tus mortu*
orum Et imperator regum terrae Et *qui dilexit*
6 nos et soluit nos a peccatis nostris sanguin*e suo et fe*
cit regnum nostrum sacerdotes dō et patr*i cui cla*
ritas et potestas in secula seculorum A*men*
7 Ecce uenit cum nubibus et uidebit eum omnis *oculus*
et qui eum confixerunt et uidebunt eum o^{m}n*es tribus*
8 terrae talem Ego A et Ω dicit dn̄s dn̄s qu*i est et qui*
9 erat et qui uenturus est omnipotens E*go iohannes*
frater uester et particeps in tribulatione *et in regno*
et patientia in xp̄o ihū fui in insula quae a*ppellatur*
pathmos propter uerbum dī et propter testi*monium*
10 ihū fui in sp̄u die dominica et audiui post m*e magnam*
11 uocem Ut tubam dicentem mihi quod u*ides scribe*

I, 11-II, 1 F° 118

11 *In libro et mittem* septem ecclesis Ephesum et smyr
*nam et perg*amum Et tyatyram et sardis et filadelfia
12 *et laodicia*m et conuersus rexspexi[2] ut uiderem uocem
quae mecum loquaebatur et uidi septem candelabra
13 *aurea et i*n medio candelabrorum similem filio homi

[1] Ces trois mots sont écrits d'une autre encre.

[2] Le premier *x* de ce mot est gratté.

*nis uestit*um podere et erat praecinctus super mam
14 *illas zona*m auream Caput autem eius et capilli erant
15 *candi*da ut nix et oculi eius ut flamma ignis et pedes
*eius simil*es aurocalco sicut de fornace igneo Et uox
16 *eius ut so*nus aquarum multarum et habebat in deste
*ra sua sep*tem stellas et ex ore eius gladius utrinquae
*acutus e*xiebat et facies eius splendebat ut sol in
17 *uirtute* sua et cum uidissem eum caecidit ad pedes eius
tamquam mortuus et inposuit super me desteram
*suam dic*ens noli timere ego sum primus et nouissimus
18 *et uiuus* qui fui mortuus et ecce sum uiuens in sae
*cula saec*ulorum Et habeo claues mortis et infe
19 *rorum scr*ibe ergo quae uidisti et quae sunt et quae
20 *fieri post* haec oportet Sacramentum septem stel
*larum q*uae uidisti in dextera mea et septem cande
labrorum auream septe stellae angeli sunt septem ecle
siarum sed et candelabra septem ecclesiae sunt
1 *Et angelo e*clesiae ephesiorum scribe haec dicit qui te

VIII, 7-IX, 2 **F° 115 v°**

7 Tiam partem terrae usserunt et tertiam *partem arbo*
rem cremauerunt et omne faenum uiride *cremauerunt*
8 Et secundus angelus tubae caecinit et ut m*ons magnus*
ignis ardens missus est in mare Et fac*ta est tertia*
9 pars maris sanguis et mortua est tertia pars *illorum*
animalium quae erat in mari Et tertia p*ars nauium*
10 interiit et tertius angelus in tuba caecinit *et cecidit*
de caelo stella magna ardens ut facula sup*er tertiam*
11 partem fluminum et super fontes aquaru*m et nomen*
stellae dicitur absentium Et facta e*st tertia*
pars aquarum quasi absentium et multi *homines*
12 mortui sunt amaritudine aquarum *Et quartus*
angelus tubae cecinit et percussa est tertia *pars solis*
et tertia pars stellarum ita ut tertia pars eo*rum teneb*
raretur et dies eandem partem amittere*t et nox si*
13 militer Et uidi et audiui unius aquila*e uolantis*
per medium caelum uoce magna dicens ua*e uae uae*

habitantibus super terram a ceteris uocibi *illorum tri*
1 um angelorum qui tuba canituri sunt *Et quintus*
angelus tuba cecinit et uidi stellam de ca*elo cecidis*
2 se in terram et data est ei clauis putei abyss*i et aperu*
it puteum abyssi et ascendit fumus de pute*o ut fumus*
de magno fornace qui solem et aerem te*nebrauit*

IX, 3-11 **F° 115**

3 *Et de putei fu*mo exierunt lucustae in terram
et data est potestas illis eam quae habent scorpii
4 *terrae et praecept*um *est eis* ne laederent f*a*enum ter
rae uiride nequae ullam arbor*em*
*nisi homines q*ui non habebunt sig*num* dī in front
5 *ib· et datum est eis ne occider*ent eos sed ut cruci*arent*
ur mensibus quinquae et cruciatus illorum si*cut*
cruciatus cum escorpio percutit hominem
6 *Et in diebu*s illis quaerent homines mortem et non in
*uenient il*lam et cupient mori et fugiet mox ab eis et si
7 *militudines lucust*arum similes erant equis paratis
in pugnam et in capitibus eorum quasi coronae similes
8 *auro et fa*cies earum ut facies hominum habentes ca
*pillos ut muli*eres et dentes earum ut dentes leonu-
9 *habebant l*oricas quasi loricas ferreas son*us au*te-
*alarum ear*um erat ut multarum quadrigarum equo
10 *rum in pug*nam procurrentium caudae *uero sicut*
*scorpior*um erat et aculei et potestas in caudis caru-
*ut haber*ent potestatem nocendi homines mensibus
11 *quinque* et habebant super se angulum abyssi cui
*nomen e*st ebreice ababdon graeca lingua nome-
*habet a*pollyon et latina lingua nomen habens ex
*terminan*s Uae unum abiit et ecce secundum uae

XI, 16-XII, 5 **F° 121 v°**

16 *Pectu dñi* sede*bant in* se*dibus suis ceciderunt in faciem*
17 suam et adora*uerunt dm̄ dicentes gratias agimus tibi dñe*
ds̄ *om*nipot*ens qui es et qui fuisti quod accepisti po*
testatem *tuam magnam et regnasti et gentes iratae sunt*
18 et aduenit ira tua et *tempus* *mortuo*

*r*um et reddendae m*ercedis seruis tuis prophetis et*
*sanct*is et timentibus *nomen tuum pusillis et mag*
*n*is et conrumpantur *illi qui terram corruperunt*
19 Et apertum est templum dī quod *est in ca*elo et *uisa est*
arca testamenti dī in templo eius *et facta* sunt *fulgu*
ra et tonitrua et uoces et terremotus et gran*do magna*
1 et signum magnum uisum est in *ca*elo mulier *amicta*
sole et luna sub pedibus eius et in capite eius *corona*
2 stellarum duodecim et in utero habebat et clam*abat*
3 parturiens et cruciabatur ut pareret et uisum *est ali*
ud signum in caelo et ecce draco rufus magn*us habens*
capita septem et cornuam decem et super capit*a eius*
4 septem diademata et cauda eius tra*h*ebat tert*iam par*
tem stellarum *caeli et iecit eas* in terram et *draco*
*stetit in con*spectu mulieris quae paritura *erat ut cum*
5 peperisset natum eius comederet et peper*it filium*
masculum qui recturus est omnes gentes in uir*ga fer*
rea et captus est filius eius ad dm̄ et ad thro*num eius et*

XII, 6-14 **F° 121**

6 *Mulier fugit in solitu*dinem ubi habebat locum
praeparatum a dō ut eam illic alat diebus mille duce-
7 *tis sexaginta et* factum *est prae*lium in caelo mica
el et angeli eius ut pugnarent *cum dracon*e et dra
8 *co pugnauit* et angeli eius sed non ual*uerunt* nec
9 *locus eo*rum inuentus est amplius in caelo *et* missus
est dracho m*agnus* ille *serp*ens anti*cus qui dici*
*tur diabol*us et satanas qui seducet totum orbem *ter*
*rae et prae*cipitatus est in terram et angeli eius cum eo
10 *missi* sunt et audiui uocem magnam in caelo dicentem
*nunc fa*cta est salus et uirtus dī nostri et potestas xp̄i
*eius q*uoniam praecipitatus est accusator fratrum
*nostr*orum qui accusat eos in conspectu dī nostri di
11 *ebus et* noct*ibus* Et ipsi uicerunt eum et propter
*sang*uinem agni et propter uerbum testimoni sui nec
12 *amau*erunt animam suam usque ad mortem propter
*hoc e*xultate caeli et qui inhabi*tatis* in eis Uae ter

rae et mari quoniam discendit diab*olus* ad uos iram
*ingent*em habens sciens quia breu*e tempus* habet
13 *Et cum* uidisset dracho quod esset deiectus in terra
perse*cutus* est mulierem quae illum masculum pe*per*
14 *erat* et datae sunt mulieri duae alae aquilae magnae
ut uolaret in solitudinem in locum suum ubi alitur per

XIV, 15-XV, 3 F° 130 v°

15 Super nubem mitte falcem tuam et mete *quoniam*
uenit hora metendi quia iam arida est mes*sis terrae*
16 et misit ille sedens super nubem falcem *suam in terram*
17 et demessus est terram Et alius angelus e*xiuit de tem*
18 plo quod est in caelo et ipse habens falc*em acutam et*
alius angelus exiuit de ara dei habens pote*statem su*
per ignem et clamauit uoce magna ad illum qu*i habe*
bat falcem acutam dicens Mitte falcem *tuam acu*
tam et uindemia botr*uos* uinearum terrae *quoniam*
19 adultae facte sunt uua eius Et misit an*gelus fal*
cem suam in terram et uindemiauit uineam *terrae*
20 et misit in torcular irae dī magnum et calcia*tum est*
in torculari extra ciuitatem et manauit in*de sanguis*
1 usquae[1] ad fenos eorum per istadio*s m* dc *Et uidi*
alium signum in caelo magnum et mirabil*e septem*
angelos stantes habentes plagas septem ill*as nouis*
simas quoniam in illis consummata est ira d*ei*
2 Et uidi uelut mare uitreum igni permixtum et *super*
mare stantes uidi eos qui de bestia et imagin*e eius*
3 uictoriam ferent habentes chitaras et cant*antes*
canticum moysi serui dī et canticum agni di*centes*
magna et mirabilia opera tua dñe dš omnipo*tens ius*
tae et uerae uiae tuae tu es rex omnium gentium *quis non*

XV, 4-XVI, 5 F° 130

4 *Timeat et det glori*am nomini tuo quia solus *sēs*
*et pius es quoniam omnes nati*ones uenient et adorabunt
in conspectu tuo quia iusta iudicia manifestata sunt
5 *Et post haec uidi et* ecce apertum est templum taberna

[1] L's est écrite au-dessus d'une autre lettre illisible.

6 *culi martyrii in* caelo *et* exierunt septem *an*geli
habentes septem plagas de *templo uestiti* linteamina
7 *candida* et cin*ti cir*ca *pectus* zonas aureas et unus
*ex quatu*or animal*ibus dedit* septem angelis septem
*phialas aur*eas plenas ira dī uiuentis in secula seculo
8 *rum et r*epletum est templum fumo de claritate dei
*et de ui*rtute eius nec quisquam poterat intrare *in tem-*
*plum do*nec fieretur septae illae plagae septem ange
1 *lorum* Et audiui uocem magnam de templo dice-
*tem sept*em angelis ite et effudite phialas irae *dei*
2 *Et abiit pr*imus et effudit phialam suam in terram
*Et factum e*st ulcus saeum et malum in hominibus inscrip
tionem bestiae habentibus *i*n simulacrum eius ado
3 *rantib*us Et secundus effudit phialam suam in
*mare et f*actum est mare uelut mortuis sanguis et o-
nes animae quae erant uiuentes mortui sunt in ma
4 *ri Et tert*ius effudit phialam suam in flumina et fo*n*
5 *tes aquaru*m et facta sunt sanguis Et audiui an
*gelum aqu*arum dicentem iu*stu*s es *qui es et qui fui*

LES ACTES DES APÔTRES

III, 2-12 **F° 114 v°**

2.3 Qui introibant templum hic contemplatus *oculis su*
is cum uidisset petrum et iohannem incipi*entes in*
4 troiret in templum rogabat illos elemos*ynam intui*
tus autem eum petrus cum ioanne Ad*stans dixit*
5 ei contemplare me ille autem contemplatus *est eos*
6 sperans aliquid accipere ab eo Dixit autem *petrus*
ad eum argentum quidem et aurum non est *mihi quod*
autem habeo hoc do tibi in nomine ihū xp̄i na*zareni*
7 surge et ambula Et adpraehensa manu ei*us dexte*
ra excitauit eum et continuo stetit confirm*atique*
8 sunt gressus eius et laccania et ambulabat *gaudens*
et exultans Introiuit autem cum eis in tem*plum lau*
9 dans dm̄ et uidit eum omnis populus ambulan*tem et*

10 dm̄ laudantem agnoscebant autem eum qu*oniam*
ipse fuit qui ad elemosynam sedebat ad horr*eam por*
tam templi et inpleti sunt omnes ammiratione
11 Et stupebant de eo quod illi accidit sanitas *Exeun*
tibus autem petro et ioanne simul et ipse pro*dibat*
tenens eos et concurrit omnis populus ad eos *in porti*
12 cu quae uocatur solomonis stupentes cum u*ideret*
autem petrus respondit ad populum dixit u*iri istra*
elitae quid ammiramini super hoc aut nos qu*id intu*
emini quasi nos nostra uirtute aut potestate *fecerimus*

III, 13-23 F° 114

13 *Ut ambul*aret istae Ds̄ abraham et isac et ia
cob ds̄ patrum nostrorum clarificauit filium suum ihm̄
xp̄m quem uos quidem tradidi*stis a*d iudicium et negastis
14 ille *iudicaret eu*m dimittere uos *aute*-
sēm et iu*st*um negastis Et petistis homicidam
15 *hominem uiue*re et donar*e* uobis *princip*em *autem uitae*
ligno interemistis Quem ds̄ *excitauit a mor*
16 *tuis cuius* nos sumus testes et super *fidem eius* nominis
hunc quem uidetis et nostis confirmauit
*de*dit ei integritatem istam in *conspec*
17 *tu omnium ues*trum et nunc uiri fratres scimus quo
*niam non q*uidem per scientiam fecistis nequam sicut
18 *et prin*cipes uestri uerum dī quod adnuntiauit ore o-
*nium pro*fetarum passurum xp̄m suum et inplebit
19 *Peniteat* itaqu*ae* uos et conuertimini ad perdelenda
peccata uestra ut tempora uobis refrigeris superueniant
20.21 *a facie dñi* et mittat uobis praeparatum ihm̄ xp̄m qu*em*
oportet caelos recipere usquae ad tempora dispositi
*onis om*nium quae locutus est ds̄ Ore san*ctorum*
22 *profetaru*m suorum Mo*yses* quidem dixit ad pa*tres*
*nostro*s profeta*m uobis ex*citauit dn̄s ds̄ de fratrib*us*
*uestris tamquam me ipsu*m *au*di*etis* per omnia quae
23 *cumque* locutus fu*er*it ad uos omnis autem anima

III, 23-IV, 9 F° 113

23 Quecumquae non audierit profetam illum e*xtermi*

24 nabitur de populo et omnes profetae a samuel *et per*
ordinem quodquod locuti sunt adnuntiauer*unt is*
25 tos dies uos estis fili profetorum et testamenti *quod*
dī disposuit ad patres nostro[1]s dicens ad abra*ham et*
in semine tuo uenedicentur omnes nation*es ter*
26 rae uobis primo dš excitauit filium suum et *misit*
uenedicentem uos ad auertendum unumqu*emque*
1 a nequitis suis loquentibus autem illis ad po*pulum*
uerba ista adstiterunt sacerdotes et praetor *templi*
2 et sadducei dolentes de eo quod docerent po*pulum*
et adnuntiarent in ihm̄ resurrectionem mo*rtuorum*
3 Et iniectis manibus tenuerunt eos et tra*diderunt*
4 custodie in crastinum fuit autem iam uespera *Mul*
ti tamen *eorum* qui audierunt crediderunt nu*merus est*
autem factus ad quinquae milia hominum
5 Posttero die collecti sunt magistratus et prin*cipes et*
6 seniores et scribe et pontifex annas et caip*has et io*
hannes Et alexander et quodquod fuer*ant ex ge*
7 nere pontificali Et cum statuissent *eos in medi*
um quaerebant in qua uirtute aut in q*uo nomine*
8 id fecissent Tunc petrus repletus *spu ait ad*
9 eos principes populi et seniores istrael *si nos*

IV, 9-18 **F° 113 v°**

9 *Hodie* rogamus a uobis super benefacto hominis in
10 *becillis* in quo iste saluatus est sit uobis omnibus no
tum et omni populo istrael quoniam in nomi dñi ihū
*xpi n*azareni quem uos crucifixistis quem dš excita
*uit a m*ortuis in illo iste in conspectu uestro sanus ad
11 *stitit i*n alio autem nullo Hic est lapis qui contem
tus est a uobis quia aedificatis qui factus est in caput
12 *angu*li Non est enim nomen aliud sub caelo da
13 *tum h*ominibus in quo oportet saluari nos cum au
*dire*nt autem omnes petri constantiam et ioannis
*persu*asi quoniam homines inlitterati sunt et idio
14 *tae ad*mirati sunt uidentes autem et illum infirmu-

[1] Ici une lettre grattée.

cum eis stantem curatum nihil potuerunt facere
*aut co*ntradicere quidam autem ex ipsis agnosce
15 *bant eos* Quoniam cum ihū conuersabantur tunc
*adse*cuti iusserunt foras extra concilium adduci
16 *petru*m et iohanem et quaerebant ab inuicem dice-
*tes qui*d faciemus istis hominib· nam manifestum
signum factum ab eis omnibus habitantib· hierosoly
17 *mis app*aret et non possumus negare sed ne plus
*dentu*r in populum uerba istorum comminaui
mur eis non loqui in nomine isto ulli hominum
18 *Consentient*ib· autem ad sententiam denuntiauerunt

V, 23-32 F° 120

23 Uerunt dicentes quoniam pignarium in*uenimus*
clausum in omni firmitate et custodes stan*tes ante*
ostia cum aperuiesmus autem neminem in*uenimus*
24 Et quomodo audierunt uerba ista magistra*tus templi*
et pontifices confundebantur de ipsis quid*nam hoc*
25 esset adueniens autem quidam nuntiauit *eis dicens*
quoniam ecce uiri quos misistis in custodi*am in tem*
26 plo sunt stantes et docentes populum Tu*nc abiit*
magistratus cum ministris et abduxit eos n*on*
per uimettues ne forte lapiraretur a populo *Ut*
27 modo perduxerunt eos in conspectu conci*lii cepit*
28 ad eos praetor dicere Non praecepto prae*cepimus*
uobis ne umquam in hoc nomine doceretis
Uos autem ecce implestis hierosolymam do*ctrina ues*
tra et uultis super nos adducere sanguine *hominis*
29 illius Respondens autem petrus dixit ad il*los*
Cui obaudire oportet dō an hominib· ille aut*em ait dō*
30 et dixit petrus ad eum dš patrum nostrorum *excita*
uit ihm̄ quos uos interemistis suspenden*tes ligno*
31 hunc principem dš et saluatorem exalt*auit*
sua dare penitentiam istrael et remiss*ionem*
32 in se et nos quidem testes sumus omniu*m uerborum*
istorum et sp̄s sc̄i quem dedit dš eis qui *credunt*

V, 33-40 F° 120 v°

33 *In eu*m haec cum audirent uerba dirrupiebantur
34 *et cogita*bant perdere eos Exurrexit autem de co-
*cilio phari*seus quidam nomine gamaliel qui erat legis
doctor et acceptus totae plebi Et iussit apostolos mi
35 *nimum d*uci interim foras Et ait ad totum concilium
*uiri istra*elite attendite uobis quid de istis hominibus
36 *agere i*ncipiatis nomen ante hoc tempus surrexit
theudas quidam dicens se esse magnum cui sensit
*numer*us hominum non minus quadrigentorum
*qui iug*ulatus est et omnes qui ei consenserant co-
37 *fusi sun*t et nihil sunt facti Post hunc deinde sur
*rexit iu*das galileus in diebus census et conuertit
*multa*m plebem post se et ille perit quodquod ei cre
38 *dider*ant persecutiones habuerunt Nunc au
*tem frat*res dico uobis ab istis hominib· recedatis et
*eos dim*ittatis et non maculetis manus uestras quo
niam si haec potestas humani uoluntatis est dissol
39 *uetur uirt*us eius Si autem haec potestas ex dī uolu-
*tate est no*n poteritis dissoluere illos neque uos neq·
principes ac tyranni abstinete itaquae uos ab is
*tis hominib*us ne forte et aduersus dm̄ inueniamini
40 *pugnantes cons*enserunt itaque illi et uocauerunt apos
*tolos et caeso*s dimiserunt eos praecipientes ne um

V, 41-VI, 7 F° 119 v°

41 Quam loquerentur alicui in nomine ihū *Illi*
autem dimissi abierunt gaudentes e *conspectu con*
cilii quod digni habiti essent ignominias *pati in nomi*
42 ne ihū omni a*utem* die in templo et in do*mibus non*
cessabant docentes et a*d*nuntiantes dnm ihm̄ *xp̄m*
1 in diebus autem illis cum abundaret turba dis*centium*
facta est contencio graecorum aduersus ebr*eos eo*
quod in cotidiano ministerio uiduae grae*corum*
2 a ministris hebraeeorum d*espicer*entur et *conuo*
cauerunt illi xii totam plebem discipulorum *et dixe*
runt eis nos est aecum uobis reliquisse uer*bum dī*

3 et ministrare mensis Quid est ergo frat*res ex*
quirite ex uobis ipsis homines probatos sep*tem ple*
nos sp̄u sc̄o et sapientia dn̄i quos constitu*amus in*
4 hunc usum nos autem orationi uerbi adse*uerantes*
5 erimus et placuit sermo iste in conspectu *omnium*
discentium et elegerunt stefanum hominem *plenum*
fide et sc̄o sp̄u Et filippum et proculum et n*icanorem*
et simonem et *p*armenen et nicolaum pros*elytum*
6 antiocensem hos statuerunt ante apostol*os et oran*
7 tes inposuerunt eis manus et uerbum dn̄i ad*cresce*
bat et multiplicabantur numerus discentiu*m nimis*
magna autem turba in templo audiebant *fidei*

VI, 8-VII, 2 F° 119

8 *Stef*anus autem plenus gratiam et uirtute faciebat
*prodi*gia et signam coram plebem in nomine ihū xp̄i
9 *exsur*rexerunt autem quidam ex synagoga quae
dicitur libertinorum et alii cyrenaei et ab alexan
10 *dria et* cilicia et asia contendentes cum stefano qui
*non u*alebant contradicere sapientiae quae erat in
*eo et s*p̄ui sc̄o quo loquaebatur et quod reuincentur
11 *ab eo c*um omni fiducia Tunc itaque n*on* ualen
*tes re*sistere aduersus ueritatem summiserunt ho
mines qui dicerent Audiuimus eum loquentem
12 *uerba* blasphemiae in monsen et dm̄ et concitauerunt
*populu*m et maiores natu et scribas uenerunt et rapu
13 *erunt* eum et perduxerunt in concilium et statue
*runt a*duersus eum testes falsos qui dicerent non
*def*icit homo iste uerba iacere aduersus legem
14 *et adu*ersus hunc locum sc̄m audiuimus autem eum
*dicent*em quod ihs̄ nazarenus dissoluet templum is
tum et consuetudinem istam mutauit quam trade
15 *dit no*bis moyses Et cum intueretur eum omnes
*qui sedeb*ant in concilio uidebant uultu eius Tamqua-
1 *uultum* angeli dī stantis inter illos Et interrogauit
*sacer*dos stefanum si haec ita se haberent
2 *At ille re*spondit Uiri fratres et patres audite ds̄ clari

VII, 42-52 F° 125

42 Tunc itaque peruertit illos deus et tradidit il*los ser*
uire exercitui caeli sicut scriptum est in libr*o prophe*
tarum Numquid hostias et immolatio*nes obtu*
listis mihi per annos xl in deserto domus i*strael*
43 et recepistis domum moloc Et sidus dī u*estri rem*
pham et effigies quas fecistis ut adoretis ea*s et trans*
44 feram uos ultra babylonem Et domus t*estimonii*
fuit patribus nostris in deserto sicut praec*epit loquens*
ad mossem faceret eam secundum effigie*m quam*
45 uidit quam et induxerunt recipientes pat*res nos*
tri cum ihū in possessione nationum ex *quibus*
saluabit dš a conspectu patrum nostror*um usque*
46 in diem dauid qui inuenit gratiam coram *dō*
47 Et petit habitationem inuenire in dō iacob *solomon*
48 autem aedificauit illi domum sed altissim*us non*
habitat in aedificis manu factis hominu*m sicut*
49 dicit profeta Caelus mihi tronus est et *terra sub*
pedaneum pedum meorum qualem d*omum ae*
dificauitis mihi uel qualis domus quietis m*eae est*
51 Duricordes et circumcisi corde et auribus *uestris*
uos semper sc̄o sp̄ui contradixistis sicut *patres*
52 uestri quem non ex profetis illi persecu*ti sunt et*

VII, 52-VIII, 2 F° 125 v°

52 *Occiderun*t qui nuntiauerunt de aduentum iusti cu
ius uos nunc proditores et latrones fuistis
53 *Qui acc*epistis legem in praeceptis angelorum nec o-
54 seruastis Et cum haec illi audissent fre
mebant intra corda sua et stridebant dentes in eu-
55 *ipse aut*em cum esset in sp̄u sc̄o et intueretur caelu-
*uidit ho*norem dī et ihm̄ dn̄m ad dexteram dī stan
56 *tem et di*xit ecce uideo caelos apertos et filium homi
*nis ad d*exteram dī stantem tunc populus exclama
uit uoce magna et continuerunt aures suas et in
58 *ruerun*t pariter omnes in eum et expulerunt eu-
*extra ci*uitate et lapidabunt eum et illi testes posu

erunt uestimenta sua ante pedes iuuenis cuius
59 *nomen* uocatur saulus et lapidabunt stefanum
*inuoca*ntem et dicentem dñe ihū recipe sp̄um meu-
60 *et genib*us positis exclamauit uoce magna dñe ne
*statuas i*llis hoc peccatum Et dum hoc dicit obdor
1 *miuit sa*ulus autem erat conprobator neci stefani
in illis diebus facta est tribulatio et persecutio
magna ecclesiae quae est hirosolimis omnes aute-
dispersi sunt circa ciuitates iudeae et samariae
praeter apostolos qui remanserant hierosylymis
2 *Comportauer*unt autem stefanum homines pii et fecerunt

IX, 4-14 **F° 126**

4 Uere et audiuit uocem dicentem sibi saule *saule*
5 quid me persequeris qui respondit dicens *quis es*
dñe et dixit dñs ego sum ihs̄ nazarenus que*m tu per*
sequeris uanum autem est tibi contra stim*ulum cal*
citrare qui t*rem*ens timore plenus in isto sib*i facto*
6 dixit dñe quid me uis facere et dñs ad eum ex*surge et*
introi in ciuitatem et ibi tibi dicetur quid te *oportet*
7 facere homines autem illi qui ei comitaban*tur sta*
bant stupefacti et audiebant quidem uocem *sed ne*
minem uidebant cum loqueretur sed ait ad *eos leua*
8 te me de terra Et cum lebassent illum nihil *uidebat*
apertis oculis et tenentes manus eius deduxerunt
9 damascum et sic mansit per triduum non uid*ens et*
10 neque cibum neque potum accepit Erat *autem*
quidam discens damasci nomine annanias *et ei in*
11 uisionem dñs ait Annania qui respon*dit quis*
es dñe et dñs ad eum surge et uade in uicum *qui rectus uoca*
tur et quaere in domum iudae nomine saul*um na*
13 tione tarseum ecce enim adorat ipse Re*spondit*
autem annanias dñe audiui ego de isto hom*ine a*
multis quantas persecutiones fecerit s*cis tuis*
14 hierosolymam et ecce accepit a sacerdot*ibus*
potestatem in nos uti alliget uniuersos qu*i inuo*

IX, 15-23 **F° 126 v°**

15 *Cant nom*en tuum Cui dixit dn̄s uade quia uas elec
*tionis e*st mihi homo iste ut ferat nomen meum cora-
16 *gentib*us et regib· et filiis istrael ego enim demons
*trabo e*i quanta oporteat eum pati causa nominis mei
17 *et surr*exit annanias et abiit ad domum Et inposuit
*ei man*um in nomine ihū xp̄i dicens saule frater
dn̄s me misit ihs̄ qui tiui uisus est in uia per quam ue
18 *nisti ut* uideas et replearis sp̄s sc̄o et estatim cecide
runt de oculis eius tamquam squamae Et continuo
19 *uidit et* surrexit et untus est et accepit cibum et con
*fortatu*s est Dies autem plurimos et in ciuitate dam*as*
20 *co cum* discentibus transsegit et introibit in sinago
*gas iudae*orum et praedicauit cum omni fiducia dn̄m
21 *ihm̄ quia* hic est xp̄s filius dī stupebant autem omnes
*qui a*udiebant et intra se dicebant ita non hic est
*qui per*sequitur omnes hierosolymis qui inuocant
*nomen i*stut et nunc quoq· propterea uenit ut finctos
22 *eos adduc*at sacerdotibus saulus autem magis conro
*borab*atur in uerbo et perturbat iudeos qui mora
bantur damasci Inducens quia hic est xp̄s in que-
*bene sens*it ds̄ et cum iam multi dies implerentur con
23 *silium c*eperunt iudaei uti eum interficerent notae
*autem p*aulae factae sunt cogitationes eorum quod

XIV, 5-15 **F° 117 v°**

5.6 Runt eos
in lycaoniae ciuita*tes* *lys*
7 tra *et d*erben et omn*em circuitum et illic bene nun*
tiabant et motum est omne genus *in doctrina eorum*
paulus autem et barnabas commo*rabantur in lystris*
8 illic fuit quidam infirmus sedens in*ualidus pedibus*
qui a uente matris numquam ambulauer*at habens ti*
9 more*m dī* Hic libent*er* audiuit *paulum incipientem*
loqui intuitus est eum et cognouit *paulus quoniam*
10 haberet fidem ut sal*uaret eu*m Di*xit magna uo*
ce Tibi dico in nom*ine* ihū *xp̄i dn̄i nostri surge in pe*

des *tuos rectus* et am*bula* Et con*festim exsiliuit*
11 et ambula*bat turbae autem uidentes* q*uae fecit paulus*
adleuauer*unt uocem lyca*onicae dicentes *dī adsimi*
12 lauer*unt* se *hominibus* et descenderun*t ad nos et*
uocau*erunt barnaban quidem iouem* populum a*utem mer*
13 curiu*m sacerdos autem iouis qui* in *porticu* ci*uitatis*
erat *tauros* et diademata *e*
add *cum* p*lebe uo*lens imm*olare*
14 Et cum *aud*i*ssent paulus et bar*nabas ista con*festim ex*
sil s ad plebem *et claman*
15 *tes* dice*bant uiri quid haec fa*citis nos ho*mines su*
mus uestr*i similes adnunt*iantes uobis d*e his uanis*

XIV, 15-23 **F° 117**

15 *Con*uertamini ad eum qui fecit caelum et terra-
16 *mare et* omnia quae in eis sunt qui praeteritis tempo
ribus siuit omni gentis hominum ire in uiam sua*m*
17 *et non inui*sibilem dimisit se sed magis benefecit dans
*uobis pluu*iam dae caelo et tempora fructuosa adimplens
18 *cibo et iu*cundidate corda vestra Et haec dicentes
*uix persu*aserunt ne inmolaret sibi illi homines et di*s*
19 *cedere* eos ab se et cum ibi commorarentur et doce
*rent super*uenerunt quidam iudaei ab iconia et antio
chia qui palam disputabant uerbum dī persuadebant
*illos ho*mines ne crederent eis docentib· ac dicentes
quia nihil ueri dicunt sed in omnibus mentiuntur
*et concita*uerunt turbam ut lapidarent paulum tr*ax*
erunt foras extra ciuitatem putauerunt eum esse
20 *mortuum* tunc circumdederunt eum dicentes et
*cum surre*sisset populus uespere Leuauit se et intra
*uit ciuita*tem lystram et altera die e*x*iuit cum barna
21 *ba in* derben et bene nuntiauit eis qui erant in
*ciuitat*e et docuerunt multos tunc reuersi sunt
22 *lystram et* iconium et antiochiam confortantes ani
*mas disce*ntium et rogantes *eo*s permanere in fide
dicentes quia per mul*tas tribu*lationes oportebit uos
23 *intrare in* re*g*num dī et cu*m* or*dina*

XVII, 34-XVIII, 8 F° 116 v°

34 Quidam autem crediderunt in quibus don*ysius qui*
dam areopagites et mulier nomine damalis *et multi ce*
1 teris cum eis et cum recessisset paulus ab at*henis uenit*
2 corinthum et inuenit aquilam natione *ponticum iu*
daeum qui in recenti uerant ab italia cum *pris*
cilla uxore sua et salutauit eos Hii aut*em propte*
rea exsierunt ab urbe quod dixisset claud*ius*
uti omnes iudaei exirent ab urbe qui uene*rant in acha*
3 iam Paulus autem agnitus est aquilae *cum*
esset eiusdem artis et mansit apud eum *Erant enim*
4 arteficio lectari et cum introiret in syna*gogam per*
omnem sabbatum disputabat interponens *nomen*
dñi ihū suadebat autem non tantum iudae*is sed et grae*
5 cis Tunc superuenerunt a macedonia *silas et*
timotheus atque iterum cum multis fier*ent uerba*
6 et scripturae interpraetarentur Contr*adicebant*
iudaei quidam et maledicebant tunc exc*ussit ues*
tem suam paulus et dixit ad eos sanguis ues*ter super*
caput uestrum mundus ego nunc uado ad *gentes*
7 ab uobis et recessit ab aquila et abiit in do*mum iusti*
metuentis dm̄ Erat autem domus eius co*nfinis sy*
8 nagogae Archisynagogus[1] autem quid*am nomine*
crispus credidit in dnm̄ cum tota domo sua et *cum*

XVIII, 8-19 F° 116

8 *Multus* plebs corinthiorum audierant uerbum dñi
9 *unti sunt* credentes dō in nomine ihū xp̄i tunc dixit
*dñs ad pau*lum in uisum ne timeas sed loquaere et ui
10 *de ne tace*as quoniam ego sum tecum et nemo cona
*bitur m*ale facere tibi propterea quod plebs est mihi
11 *multus i*n ista ciuitate et sedit corinthi per annu et
12 *sex men*ses docens apud eos uerbum dī Gallio aute-
*cum es*set pro consule achaiae Exurreserunt co*n*
*sentiente*s iubaei et conlocuti secum de paulo inie
13 *cerunt ei* manus et perduxerunt ad proconsulem cla

[1] Le premier *i* de ce mot est exponctué par un point en haut.

mantes et dicentes quiaduersus legem suadet homi
14 *nes deu*m colere et cum uellet paulus os aperire dixit
gallio ad iudeos si esset aliqua iniquitas in eo uel fac
15 *inus neq*uam o uiri iudei recte uos sustinerem sed
*si quaest*iones aliquae sun*t i*nter uos uel de uerbo
*uel de no*minib· uel de lege uestra ipsi uideritis iudex
16.17 *eorum n*olo esse et dimisit eos a tribunali suo et co-
*prehen*derunt graeci sostenen archisynagogu-
*et percuss*erunt ante tribunal et gallio simulabat
18 *se non ui*dere paus autem commoratus illic conplu
*ribus die*bus ualefecit fratrib· nauigans in syriam
*et cum e*o priscilla et aquila qui uotum cum fecisset
19 *cenchris c*apud tondit et cum uenisset ephesum in se

XXIII, 8-16 **F° 124**

8 Confitentur esse resurrectionem et ang*elum neque*
9 sp̄m et cum clamor ortus esset inter eos diui*si sunt*
et quidam de scribis et parte phariseorum co*ntradice*
bant dicentes quid autem mali in hoc homine *inueni*
10 mus ss^i^pspus locutus est ad eum uel angelus *et cum*
esset inter illos magna dissensio timens tr*ibunus*
ne carperetur ab eis paulus iussit numerum
uenire et rapere eum de medio ipsorum et ad*ducere*
11 in castra sequenti autem nocte adstitit ei dn̄s *et ait*
bono animo esto paule quomodo enim testi*monium*
perhibebas hierosolymis ita oportet et rom*ae testi*
12 monium dicere et cum dies factus est cong*regaue*
runt se quidam ex iudeis et deuouerunt se di*centes*
neque edere nequae uiuere donec occider*ent paulum*
13.14 erat autem plus xl qui se deuouerant access*erunt*
itaque ad sacerdotes et maiores natu et d*ixerunt*
deuobimus nos ne quid gustemus in totum d*onec occi*
15 damus paulum nunc itaque rogamus *uti* hoc *nobis*
praestetis congraegate concilium et petite a *tribuno*
uti deducant eum ad uos tamquam certius a*liquid in*
quisituri de eo nos autem parati erimus ad *interficiendum*
16 eum licet oporteat ad nos mori sed cum aud*iuisset*
iuuenis filius sororis pauli conuentionem e*orum ue*

XXIII, 16-24 **F° 124 v°**

16 *Nit ex*tra et intrauit ad paulum et indicauit ei
17 *Et uocau*it paulus unum ex centurionib· et dixit ei iuue
*nem ist*um duc ad tribunum habet enim quod illi in
18 *dicet qui* confestim adduxit iuuenem ad tribunum
*habet e*nim quod illi indicet qui confestim adduxit iu
uenem ad tribunum dicens uictus me paulus uocauit
*me rog*ans uti istum perducerem ad te quia habet quod
19 *indicet* tibi adpraehensa autem manu*i* eius tribunus
*ante hom*ines et secessit cum eo et inquirebat ab eo quid
20 *esset q*uod haberet illi dicere qui ait iudaeis conue*r*
*rog*et te crastina die ut deducas laulum in conci
*lium tam*quam uolentes certius ab eo aliquid inquire
21 *re illis* ergo tu e suadaris sunt enim ex eis plus homi
nibus xl parati qui eum interficiant qui et deuouerunt
*se null*am re*m* gustaturos quoadusq· hoc agant
22 *Et nunc* parati sunt sperantes pollicitationem tuam et
*tribun*us quidem iuuenem illum dimisit praecipiens
23 *ne quis* sciret quod sibi nuntiasset et uocauit duos
*ex cent*urionibus et dixit praeparate milites qui eant
usq· in caesarea equites centum et pedites du
centos et ab hora noctis tertiam imperat ut parati
24 *essent ad* eundum et centurionib· praecepit uti iumenta
*praepararen*t et inponeret paulum et deducerent per noc

XXVI, 20-XXVII, 1 **F° 127**

20 Ciuitatibus praedicaui peniteri et reuerti *ad dm̄*
21 digna opera penitentiae agentes horum ca*usa me*
iudaei cum essem in templo conpraehenderu*nt et ne*
22 gare conati sunt cum ergo auxilium dī si*t mecum*
esto indicans maiori ac minori nihil amplius d*icens eis*
quae profetae dixerunt futura esse script*um est enim*
23 in moysen si passibilis xp̄s ex resurrexione m*ortuorum*
24 lux annuntiabit plebi et gentib· et cum haec l*oquere*
tur orauit *et* clamauit festus et dixit insanis*ti paule*
insanisti mu*l*te te literae in insaniam conue*rterunt*
25 qui respondit ei non insanio optime legate *sed*

26 ueritatis et sapientiae uerba emitto scit aute*m*
de istis rex apud quem loquor nihil enim hor*um eum*
27.28 latet credis rex agrippa profetis scio quia cr*edis agri*
ppa ad eum ait modico suades mihi paule xp̄ian*um facere*
29 ad quem sic ait orarem dm̄ et in modico et in m*agno non*
solum te sed et istos qui me au*d*iunt omnes fi*eri tales*
30 qualis ego sum exceptis uinculis istis et cum *haec dixis*
set exurrexit rex et legatus et omnes *assedentes eis*
31 et secesserunt praefantes inter se de eo di*centes nihil*
mortem dignum uel uinculorum homo iste *fecit respon*
32 dit autem rex agrippa dimitti poterat hom*o iste si non*
1 appellauit caesarem et ita legatus mitti eum c*aesaream*

XXVII, 1-13 **F° 127 v°**

1 *Et in* crastinum uocauit centurionem quenda-
*nomi*ne iulium et tradidit ei paulum cum ceteris cus
2 *todiis* cum coepissemus nauigare ascendimus in naue-
*adru*metinam ascendit autem nouiscum et aristar
3 *chus ma*cedo uenimus autem sidonae et humanae ttrac
*tans pa*ulum ille centurio permisit amicis qui ueniebant
4 *ad eum* uti curam eius agerent inde autem nauigantes
5 *legimu*s cyprum eo quod contrari erant uenti et post
*haec na*uigantes sinum cilium et pamphilium pelagu-
6 *xu di*eb· deuenimus mira lyciae et inuenit naue-
*alexan*drinam centurio ille nauigantem in italia
7 *inposu*it nos et cum tarde nauigaremus per aliquos
8 *dies u*enimus gnidum et inde cum tulissemus lege
*bamus u*nde uenimus in portum bonum ubi anchis ci
9 *uitas er*at et cum paucos dies illic fecissemus et iam es
*set peri*culosa nauigatio eo quod et ieiunium trans
10 *isset* acc*essit* paulus dicen^s^ uirideo nos cum iniuria
*magna e*t iactu*ra* non tantum nauis sed et animaru-
11 *nostrarum* nauigare incipere gubernator autem
12 *et magis*ter *nauis* cogitabant nauigare si forte possent
*uenire phoenice*m in portum qui est cretae consen
13 *tieba*t *illis* magis centurio quam paulis uerbis et
cum flaret auster tulimus celerius et sublege^ge^bamus

LES ÉPITRES CATHOLIQUES

1 Pierre IV, 17-V, 10 **F° 129 v°**

17 A nobis qui finis eorum qui non credunt dī *euangelio*
18 et si iustus quidem uix saluus erit peccator *et impius*
19 ubi parab*it* ideoque *et hi* qui patiuntur se*cundum*
uoluntate dī fideli creatori conmendent a*nimas suas*
1 in uenefactis seniores igitur qui in uobis su*nt obtestor*
testis consenior xp̄i passionum et eius quae *incipit re*
2 uelari gloriae socius pascite qui in uobis est g*regem dī*
perspicientes ne *ex* conpulsione sed uoluntar*ie secun*
3 dum drn̄ non in turpilucro sed prompticordes n*eque do*
4 minantes in clerum sed forma estote gregis *ut cum appa*
r*uerit* princeps pastorum rationem redditis d*e ouibus et*
percip*iat*is illam floridam et inmarcescibilem g*loriae co*
5 r*onam* *Simil*iter *et adulescentes subiecti estote*
seniorib· omnes autem inuicem quietem et hu*militatem*
induite quia ds̄ superbis resistit humilib· autem *dat gratiam*
6 humiliate uos igitur sub illam potentissima man*u dī ut uos*
7 exaltet in tempore uisitationis suae Omnem *sollicitu*
dinem uestram proicientes super eum quoniam i*psi est cura*
8 *de* uobis sobrii estote uigilate gratia mot*i* quia adu*ersarius*
uester diabolus tamquam leo rugiens circuit qu*aerens quem*
9 transuoret cui resistite fortes in fide scien*tes easdem passio*
10 nes in omni quae est in mundo fraternittati ue*strae fieri ds̄*
autem omnis gratiae qui uos uocauit in aeter*nam suam*

1 Pierre V, 10 à 2 Pierre I, 6 **F° 129**

10 *Gloriam* in xp̄o ihū modicum passos ipse perficiet confir
11 *mabit soli*dabitque cui est uirtus et potestas in saecula sae
culorum[1]
12 *Per siluanu*m fratrem fidelem uobis ut arbitror *breu*
*iter scrip*si consulans et contestans haec esse uere gratia-
13 *dī in qua* stetistis Salut*at* uos quae est bababilone electa

[1] La troisième ligne est en blanc, sauf le premier mot qui est coupé.

14 *et marcus* filius *meus* salutate inuicem in osculu carita
tis gratia dñi cum his qui inuocant ihm̄ xp̄m in perpetuita
*te pax uo*bis omnib· qui estis in *xp̄o* ihū amen

*Ex*plicit *epistola* prima

Sec*un*da

1 *Simo*n petrus[1] seruus et apostol*us ihū xp̄i* coaequale-
*nobis ad*emtis fidem in iustitia dī nostri et saluatoris
2 *ihū grat*ia uobis et pax multiplicetur in recogni*tione*
3 *dī et xp̄i ihū* dñi nostri sicut omnia nobis diuinae uirtu
*tis quae a*d uitam pietatemquae donatae per recognitio
4 *nem eius qui* uocauit nos propia gloria et uirtute per quae
maxima et pretiosa nobis promissa donata sunt *ut* per
*haec effici*amini divinae consortes naturae et fugie-
*tes eam qua*e in mundo in cupiditate corruptionem se*d*
5 *et uos sollicit*udinem omnem subinferentes subminis
trate in fide uestra uirtutem in uirtute uero scientia*m*
6 *in scientia aut*em *abstinenti*am in a*bst*inentiam autem patientiam

I, 7-17 F° 123

7 *In* pa*tientia* uero p*ietate*m in pietatem aute*m amorem*
*fraternitatis in amor*e uero fraternitatis ca*ritatem quae*
8 *cum uo*bis praesto sint et superent non *uacuos*
f constituunt in dñi nostri *ihū xp̄i cognitio*
9 nem *cui e*nim non praesto sunt haec caecus *est*
obliuionem accipiens purgationis priorum *suorum de*
10 *lict*orum quapropter magis fratres satisag*ite per bo*
*na o*pe*ra* confirm*at*am uestram uocationem *et electionem*
faciatis haec enim facientes non offend*etis sic enim*
11 abundanter sumministra*b*itur uobis *introitus in ae*
ternum regnum dñi nostri et salutaris ihū *xp̄i propter*
12 quod non differam semper comm*emorare super his et qui*
13 dem scientes et corroboratos in *praesenti ueritate ius*
tum autem arbitror quamdiu sum in hoc corp*ore excita*
14 re uos in commemoratione certus quod ueloc
mihi depositio corporis mei *secundum quo*d *dñs noster*
15 ihs̄ xp̄s significauit mihi d*abo* *frequen*

[1] Ces deux mots paraissent d'une autre encre.

ter habere pos*itis* *et*iam co*rporib·* *ut* *ho*rum *memoriam*
16 faciatis non enim commentitias fabulas *secuti no*
tam fecimus uobis dñi nostri ihū *xpi uirtutem et praesen*
17 tiam sed speculatores facti ipsius magnitudin*is*
a dō patre honorem et gloriam uoce delata ei *huiusmodi*
de magnifica maiestate hic est filius me*us* *in quo*

I, 18-II, 6 **F° 123 v°**

18 *Bene* sensi et hanc uocem nos audiuimus de caelo
19 *delutam* cum essemus cum ipso in sc̄o monte et habemus
firmiorem propheticum sermonem cui bene f*acit*is in
tendentes quemadmodum lucernae lucenti in *obscuro*
loco donec dies lucescat et lucifer oriatur in cordibus
20 *uestris* *h*oc primum intellegentes quod *o*mnis pr*o*phe
21 *tiae* *script*ura interpraetatione indiget non *enim* *uo*
luntate *h*umana allata est umquam prophetia sed
1 *sp̄u* *sc̄o* *ac*ti locuti sunt st̄ī homines d̄ī uerunt uer*o* *et*
*pseudopr*ophetae in populo in populo sicut et in uobis erunt
magistri mendaces qui subinducent sectas perditio
nis *et* *eu*m qu*i* *et* *in* eos dominat ore abnegantes super
2 *ducentes* sibi*met*ipsis celerrimum interitum et multi
*sequent*ur libidines ipsorum per quos uias ueritatis
3 *blasphemabunt* *et* mercabuntur *uos* in auaritia
fictis *uer*bis quibus iudicium olim non cessat et perditio
4 *eorum* *non* dormitat si enim d̄s angelis peccantib· non
pepercit *s*ed carcerib· cali^{gi}nis inferi retrudens tradi
5 *dit* *in* *iudi*cio puniendos *seruari* et originali mundo no-
pepercit *se*d octauum noe *iustitiae* praeconem custo
6 *diuit* *diluui*um super inpios inducens et ciuitates sodo
mam *et* *gom*orram in cinerem dedit *et* *eas* *euer*sione dam
nauit *exemplu*m ponens impie acturis et iustum loth op

1 Jean I, 8-II, 11 **F° 128**

8 Rimus quoniam peccatum n habemus ipsos nos de*cipimus*
9 et ueritas in nobis non est si confiteamur peccata nos*tra* *fide*
lis et iustus ut remittam nobis peccata et purge*t* nos *ex* *om*
10 ni iniquitate quod si dixerimus quod non pecca*uimus*
mendacem faciemus eum et uerbum eius non est *in* *nobis*

1 fili mei haec iscribo uobis ne peccetis et si quis pec*cauerit*
2 aduocatum abemus aput patrem ihū xp̄m iustu*m et ipse*
est exoratio pro peccatis nostris non pro nostr*is autem*
3 tantum sed et pro totius saeculi et in hoc iscimus q*uoniam*
4 cognouimus eum si mandata[1] eius seruemus qui d*icit se nosce*
re eum et mandata *ei*us non seruat mendax est in *hoc ueritas*
5 non est nam qui custodit uerbum *us* in hoc carit*as dī per*
6 fecta est in hoc iscimus quoniam in eo sumus qui d*icit se in ipso*
manere debet quemammodum ille ambulauit et *ipse am*
7 bulare carissimi non no*uum mandatum* scribo *uobis sed*
mandatatum uetus quem habuistis ab initio m*andatum*
8 uetus est uerbum quod audistis iterum mand*atum nouum*
iscribo uobis quod est uere in ipso *et in uobis* qu*ia tene*
9 brae iam transeunt et lumen uerum iam luce*t qui dicit se*
in lumine esse et fratrem suum *hodit* in *te*neb*ris est usq· ad*
10 huc nam qui diligit fratrem suum in lumine perm*anet et scan*
11 dalum in eo non est qui autem hodit fratrem su*um in tene*
bris *est* et in tenebris ambulat et non scit ubi ea*t quia te*

II, 12-23 **F° 128 v°**

12 *Neb*rae obscoecauerunt oculos eius scribo uobis filio
*li quoniam rem*ittuntur *u*obis peccata propter nomen eius
13 *scribo* uobis patres quoniam cognouistis quod erat ab i
nitio scribo uobis iuuenes quoniam uicistis *malignum*
14 *scribo* uobis pueri quoniam cognouistis patrem quod
*cognouist*is eum qui est ab initio scribo uobis adulescentes
*quoni*am fortes estis et uerbum dī in uobis permanet et
15 *uicistis* malignum nolite diligere seculum nec ea quae sunt
in saeculo si quis diligit saeculum non *est caritas* p*atris in*
16 *eo quoni*am omne quod est in seculo concup*iscientia* carnis
*est et con*cupiscentia oculo*rum* et superbia *uitae est* qu*ae*
17 *non est ex* patre sed de seculo est et saeculum transit et
*concupi*scentia qui autem facit uoluntatem dī permane*t*
18 *in aet*ernu*m* Pueri nouissimia hora *est et* sicut au
*distis quo*niam *a*ntixp̄s uenit nunc antixp̄i multi facti sunt
19 *unde cog*noscimus quoniam nouissima hora est Ex nobis

[1] Première main : *mendata*. L'*a* est écrit au-dessus de l'*e*.

exierunt sed *non* erat ex no*bis* nam si fuisset ex nobis per
*mansissen*t forsitan nobiscum sed ut pr*aesto* fiat quoniam
20 *non sunt* omnes ex nobis et uos unctionem accepistis a stō
21 *et nostis omnia* non scripsi uobis quasi ignorantib· ueritate-
*sed scien*tibus eam et quoniam omnem mendacium ex ueri
22 *tate non est* quis est mendax nisi is qui negat quia is est xp̄s
23 *hic est anti*xp̄s qui negat patrem et filium omne*s qui negat* filium

II, 23-III, 7 **F° 122 v°**

23 Nec patrem habet qui confitetur filium et *patrem habet*
24 *uos* quod audistis ab initio permaneat in *uobis quod si*
in uobis perman*serit* quod ab initio aud*istis et uos in filio*
25 et p*atre* p*ermaneb*itis et haec est promissio *quam ipse pol*
26 lic*itus est no*bis uitam aeternam Haec *scripsi uobis de*
27 eis qui sed*ucu*nt uos et uos untionem quam *accepistis*
ab eo permaneat in uobis et necesse non ha*betis ut aliquis*
doceat uos sed sicut untio eius docet uos de om*nib· et uerum*
est et non est mendum et sicut docuit uos *permanete in eo*
28 Et nunc filio *man*ete in eo ut cum uenerit *fiduciam habea*
mus et non confundamur ab eo In praes*entia eius*
29 *si scimus quoni*am *iust*us *est* sc*itote* quoniam *omnis qui facit*
1 *iustitiam ex ipso nat*us est ecce qualem caritat*em dedit no*
bis pa*ter* ut filii dei uocaremur et sumus propte*rea seculum nos in*
2 *hon*orat carissimi nunc filii dī sumus et nondu*m manifesta*
tum est qui futuri sumus scimus quoniam cum *apparuerit*
3 similes erimus ei quoniam uidebimus eum sic*uti est et om*
nis qui habet spem hanc in eo castificat *se sicut et ille castus*
4 ·est omnis qui facit peccatum et iniquitatem fa*cit et peccatum*
5 est iniquitas et scitis quoniam ille apparuit ut pe*ccata tolleret*
6 et peccatum in illo non est omnis qui in eo *permanet non peccat*
7 omnis qui peccat non uidit eum nec cognouit e*um filioli*
nemo uos seducat qui facit iustitiam iustus est *qui autem fa*

III, 8-20 **F° 122**

8 *Cit pecc*atum de diabolo est quia ab initio diabolus
peccat in hoc apparuit filius dī ut soluat opera diaboli
9 *omnis qui n*atus est de dō peccatum *non* facit quia seme-
eius in eo manet et non potest peccare quoniam de dō na

10 *tus est ex hoc* manifesti sunt filii dī et filii et fili diaboli
*omnis qui non f*acit iustitiam non est *de* dō et qui non dili
11 *git fratrem suum* quoniam hoc est *man*dat*um* quod audistis
12 *ab initio ut* diligamus inuicem non sicut cain ex maligno
erat et occidit fratrem suum et cuius rei gratia occidit eu-
quia opera *eius maligna* erat fratris autem eius iusta
13.14 *et nolite mirari fratres* si odit nos hic mundus nos scimus *quia*
*transiu*imus *de morte in uita*m quia diligimus fratres
15 *qui non diligit* permanet in morte omnis qui odit fratre-
*suum homi*cida est et scitis q*uoni*am omnis homicida no-
16 *habet uita*m aeternam in se manentem in hoc cognosc*i*
*mus caritat*em quia ille pro nobis animam suam posuit et
17 *nos debemu*s de fratib· animam ponere Qui autem habu
*erit substanti*am huius mundi et uiderit fratrem *suum e*
*gere et clau*serit uiscera sua ab eo quomodo caritas dī per
18 *manet in eo* Filioli non diligamus tantum uerba et lingua
19 *sed opere et* ueritate in hoc cognoscimus quoniam ex ue
20 *ritate sumu*s et cora*m* ipso suadebimus cordi nostro quonia-
*si reprehe*ndat nos cor nostrum maior est dē cord*e* nostro et

---

UNE NOUVELLE DOGMATIQUE[1]

LETTRE A M. LE PROFESSEUR GRETILLAT

PAR

P. LOBSTEIN

« Heureux celui qui dans le tumulte des opinions, soit dans l'attaque ou la défense, a toujours su séparer de sa cause personnelle celle de la vérité [2]. »

Je voudrais, Monsieur et très honoré collègue, m'inspirant de ces paroles qui terminent votre préface, vous soumettre quelques réflexions que m'a suggérées la lecture attentive de la première partie de votre dogmatique. Le professeur qui convie ses élèves à lui « présenter, au cours de ses leçons, leurs objections ou leurs propres pensées, » le maître impartial et désintéressé qui veut que « ses cours se fassent et s'achèvent à travers le tamisage de la libre discussion [3], » ne saurait trouver mauvais qu'un collègue lui demande la permission d'user du droit qu'il accorde à ses élèves. Souffrez donc, Monsieur, qu'au lieu d'un compte-rendu sommaire ou d'une analyse banale, je consacre à votre livre une étude plus sérieuse, et que, désireux de m'éclairer et de recueillir de ma lecture tout le profit qu'elle peut m'offrir, je m'adresse directement à vous

[1] *Exposé de théologie systématique*, par A. Gretillat, professeur de théologie à la faculté indépendante de Neuchâtel. Tome troisième : Dogmatique : I. *Théologie spéciale. Cosmologie.* Un vol. in-8°. P. XVI, 660. Neuchâtel 1888.

[2] Page XVI.

[3] *Exposé de théologie systématique*, tome I, p. 3.

pour vous faire part de mes scrupules, de mes objections, de mes griefs peut-être, avec la respectueuse franchise que réclament les hautes et graves matières traitées dans votre ouvrage. Ces réflexions, permettez-moi de vous les présenter sans ordre rigoureux, sans prétendre surtout à épuiser le sujet, mais à bâtons rompus, au courant de la plume, comme elles me sont venues à la lecture de votre ouvrage et comme elles conviennent le mieux au caractère primesautier et à la verve familière de votre talent. Si je devais, dans l'ardeur de la discussion, me laisser entraîner à des expressions que vous pourriez juger excessives ou dont vous auriez le droit de vous sentir blessé, je vous en demande pardon d'avance, et j'ose vous donner l'assurance que je ferai tout ce qui sera en mon pouvoir pour mériter, de votre part, l'honneur d'une réponse.

J'ose imiter votre exemple, Monsieur, je supprime tout autre préambule, j'entre sans façon *in medias res* [1].

I

Parlerai-je d'abord de la forme dont vous avez revêtu votre pensée ?

« Nous ignorons, dites-vous, quels seront le sort et l'accueil réservés à ce second produit de notre plume ; peut-être le caractère moins technique et moins spécial de la matière qui y est contenue lui conciliera-t-il plus de suffrages, lui ouvrira-t-il plus de portes qu'à son aîné [2]. »

Si vous espérez pour votre ouvrage la faveur du public, on ne vous accusera pas à coup sûr d'avoir voulu rendre la lecture de votre livre agréable ou même aisée. Vous nous faites savourer, dans toute son amertume, l'austère jouissance d'une argumentation souvent ardue et subtile. Les observations bienveillantes et les conseils discrets de M. le professeur Bois n'ont pu entamer vos prédilections pour la terminologie de l'école, ni ébranler votre confiance dans la vertu des formules « qui font tressauter. » Vous dirai-je que « cette impénitence fi-

[1] Page VII.
[2] Préface, p. XV.

nale » dont parlait votre éminent critique et que vous apportez au travail du style non moins qu'à l'élaboration de certaines doctrines, n'a rien qui puisse étonner un lecteur familiarisé avec les procédés et les habitudes de votre pensée? Le dogmaticien qui ne recule pas devant les audaces de la spéculation la plus aventureuse, est aussi l'écrivain qui ne redoute pas les hardiesses de langage et les bizarreries d'expression. Phrases allemandes enchâssées dans vos déductions [1], citations grecques et latines textuellement transcrites des pères ou des scolastiques, traductions qui reproduisent avec une fidélité plus scrupuleuse que limpide les opinions les plus obscures et parfois les plus étranges [2], rien n'effraye votre vaillance, et c'est à peine si vous éprouvez le besoin de présenter quelques ironiques excuses au lecteur effarouché qui demande grâce [3]. Que dis-je? vous avez pour le néologisme des complaisances que d'aucuns pourraient trouver superflues, vous le prenez de haut avec la langue, vous la façonnez, vous la tordez au gré de votre spéculation ou de votre fantaisie. Vous renchérissez sur la virtuosité avec laquelle les pères alexandrins et byzantins créaient leur vocabulaire théologique : « En regard des deux exagérations opposées du *coordinatianisme* dont le terme extrême est le trithéisme, et de l'*hétérousianisme* dont le terme est le monarchianisme ou l'unitarisme, nous établirons d'après l'Ecriture le *subordinatianisme* opposé au premier, et l'*homoousianisme* opposé au second [4]. » Vous calquez vos termes sur la langue théologique ou philosophique des Allemands qui vous ont appris à parler de la *corporalité*, de l'*ordre créatural*, de la *sui-conscience*, de l'acte *supratemporel* et *antétemporel*, du *mo-*

[1] Voir par ex. p. 229, 281, 259, 333, 578, 620, et passim.

[2] Page 376, 606, etc. « Le savoir parfait de l'individuité d'une chose » (SCHLEIERMACHER) p. 240. Cf. 303 : l'auteur emploie le terme d'individuité pour son propre compte.

[3] Pages 145, 267, 473.

[4] Tome III, p. 198. Les expressions directement transplantées du grec en français sont fréquentes, et si *préconnaissance* (237, 245) et *harmatiologie* (22 et suivantes) ont été adoptées par quelques auteurs, il n'en est pas de même de *prothèse* (316 et passim) et d'autres termes non moins transparents.

ment de réaffirmation de soi-même, de la *temporalité de l'acte créateur*, de la *contraposition du moi au non-moi* [1]. J'ai quelque peu pratiqué la littérature théologique d'outre-Rhin, je ne me souviens pas d'y avoir rencontré fréquemment des phrases comme celle-ci : « Comme l'action du Père est conceptive et primordiale, celle du Fils propulsive et phénoménale, celle de l'Esprit formant et entretenant dans l'être chacune de ces indivuités particulières, est, disons-nous, compulsive, assimilatrice et dynamique [2]. » En vérité, je me demande s'il faut vous féliciter d'avoir affiché un si superbe mépris de toute préoccupation littéraire, ou regretter que ce dédain de la langue de tout le monde condamne infailliblement votre livre à rester lettre close et lettre morte pour le grand public.

II

Sera-t-il attiré peut-être par le luxe de divisions et de subdivisions qui brille dans votre ouvrage ? Les sections partagées en articles, ceux-ci se dédoublant en chapitres, qui se fractionnent en paragraphes, lesquels à leur tour comprennent des portions moins étendues que désignent des lettres de l'alphabet, lettres majuscules régnant sur les petites lettres qui elles-mêmes dominent les lettres de l'alphabet grec, rien de plus laborieusement compliqué que cet échafaudage qui ressemble parfois à une pyramide renversée, dont le sommet, effilé comme une aiguille, repose sur le tranchant d'un rasoir [3]. Je n'ignore pas qu'il est plus d'un lecteur qui louera fort la virtuosité du classificateur. Il m'est revenu qu'un professeur d'histoire ecclésiastique, attaché à une université qu'il est inutile de nommer, commence son cours par cette phrase, paraît-il stéréotypée, et qu'on me dit textuelle : « L'histoire de l'Eglise se divise en trois cents paragraphes, cent appartiennent à l'Eglise ancienne,

[1] Pag. 22, 150, 179, 182, 199, 255, 332, 267, 392, 385. — Cf. *fortuitisme* et *fortuité* (145, 221), la *sustentation du monde* et l'*activité sustentatrice de Dieu* (315, 316). — Il paraît que l'élément *volontarianiste* (145) est emprunté au supplément de Littré.

[2] Page 303.

[3] Cf. p. 450-514 ; 559-592.

le moyen âge en comprend cent autres, les cent qui restent reviennent à l'âge moderne. » Il paraît que ce partage de l'histoire du christianisme en trois casiers égaux était, aux yeux de maint étudiant, un coup de génie. Je me souviens de l'enthousiasme que Biedermann inspirait à un de ses disciples pour avoir réussi à faire rentrer dans un cycle de mille paragraphes le système complet de la dogmatique chrétienne, saisie dans sa genèse intime, son développement historique et ses conclusions spéculatives. Un autre esprit, très peu systématique celui-là, le pieux et original Beck, de Tubingue, dont vous-même, Monsieur, avez tracé dans cette Revue un vivant et inoubliable portrait, nous a exposé, durant deux semestres, ses vues sur la morale chrétienne, en groupant la matière de son cours avec un art, ou plutôt avec des artifices absolument pareils aux procédés que vous avez employés ; je n'oublierai jamais l'accent joyeux et pénétré avec lequel un jeune Prussien, au sortir d'une de ces leçons, s'écria en s'adressant à quelques-uns de ses camarades : « Aujourd'hui, *il* s'est servi de l'alphabet hébraïque, et il a poussé jusqu'au *guimel.* » Vous, Monsieur, vous restez en deçà du guimel, vous n'allez pas même jusqu'à l'*aleph*, vous n'appelez à votre secours que les lettres grecques, mais l'on peut sans témérité prédire aux titres et aux formules de vos divisions des succès d'admiration semblables à ceux dont j'ai recueilli et rappelé les sincères et naïfs témoignages.

III

D'autres, et je suis de ceux-là, rendront plus volontiers hommage à l'érudition à la fois vaste et minutieuse qui s'étale dans votre volume. Je sais bien que les esprits chagrins et frondeurs, qui aiment dans la critique le seul plaisir de critiquer, feront observer peut-être que cette érudition est le plus souvent de seconde ou de troisième main, que l'histoire de la dogmatique (p. 24-120) est retracée d'après des guides quelquefois peu sûrs ou manifestement partiaux, qu'on s'étonne de trouver des citations des pères ou des réformateurs em-

pruntées au manuel de M. Luthardt, que les renvois aux sources ne sont pas toujours exacts ou précis, que les digressions consacrées à l'histoire des dogmes sont plaquées sur la trame générale de l'exposition dogmatique et exégétique sans qu'on puisse saisir le lien organique qui les y rattache ; mais ces juges difficiles et grincheux seront bien forcés d'admirer la richesse et la variété des informations puisées aux sciences les plus nombreuses et les plus diverses. Vous n'entendez pas, comme Schleiermacher et ses disciples de droite et de gauche, borner les investigations de la dogmatique aux seules données de la conscience mise en présence du fait du salut ; le champ dans lequel se meut votre pensée est infiniment plus vaste, et, à vrai dire, il n'a aucune limite. De là des surprises parfois vives et piquantes : vos communications sur l'antiquité de l'homme et sur l'unité de l'espèce humaine, sur le transformisme, sur l'origine du monde, sont du plus haut intérêt ; mais en les lisant, on oublie que la dogmatique protestante, la dogmatique de nos réformateurs, a remis en lumière et en honneur les *loci salutares*, que l'intérêt du salut prime pour eux toute autre considération, que la seule chose nécessaire en religion est à leurs yeux le seul principe essentiel en dogmatique. Sans doute votre définition théorique de la science dogmatique procède de l'esprit de la réforme, mais combien l'application et la pratique en diffèrent ! En admirant l'audace avec laquelle vous faites rentrer dans le cercle de vos recherches dogmatiques les problèmes compliqués de la métaphysique, des temps préhistoriques, de l'histoire primitive, de l'anthropologie, des sciences naturelles, on se prend à songer aux grands maîtres de la scolastique du moyen âge qui finissaient par absorber dans la théologie toutes les branches du savoir humain, et autre chose encore.

IV

Les réformateurs ! j'ai nommé les réformateurs. — Ah ! pourquoi, Monsieur, ne leur avez-vous pas fait la place plus grande et la part plus belle ? Pourquoi les avoir logés dans

quelque recoin des développements historiques, les confondant trop souvent avec les scolastiques de l'âge postérieur, ne mentionnant l'une ou l'autre de leurs opinions que pour passer outre, leur faisant à peine l'honneur de discuter, je ne dis pas leurs vues dogmatiques, mais à tout le moins leurs grandes conceptions religieuses ? Pourquoi n'avoir pas cherché à rester en communion intime et vivante avec les pères spirituels de notre église, à établir une filiation directe entre les solutions du présent et les impérissables principes qui ont jailli du plus profond de l'âme protestante, à sauvegarder ainsi le contenu essentiel de la grande tradition évangélique dont ils ont été les fondateurs et les interprètes ? Oh ! je vous abandonne tout l'appareil formel de leur théologie, leurs procédés d'argumentation, leurs syllogismes et souvent leur exégèse, mais le fond sacré de leur vie même, mais la matière ardente de leurs expériences religieuses, mais leurs inspirations et leurs intuitions, voilà ce qu'il importe de maintenir ! voilà un trésor que tout théologien protestant doit recueilllir et faire valoir avec une pieuse fidélité et un soin jaloux ! Ne point tirer parti de l'étude de nos réformateurs pour ressaisir la racine religieuse des grandes doctrines protestantes et même pour en rajeunir la forme surannée, rompre avec un passé d'une inépuisable richesse, dédaigner ou ignorer systématiquement l'héritage spirituel de nos pères selon la foi, n'est-ce pas faire aveu de radicalisme ? A ce compte, Monsieur, vous avouerez bien que vous êtes un radical !

J'oserai même généraliser cette observation et l'appliquer à la manière dont vous envisagez l'histoire des dogmes. Sans doute, en théorie, vous ne faites point abstraction du développement historique des dogmes au sein de l'Eglise chrétienne ; vous nous donnez un « résumé historique des controverses trinitaires » (187-198), un « résumé historique de la doctrine de la prédestination » (317-331), un « résumé historique de la doctrine de la création » (367-371) ; vous entremêlez votre exposition personnelle d'un grand nombre d'observations empruntées à l'histoire des dogmes ; vous nous parlez des pères grecs, d'Augustin, des docteurs du moyen-âge, de Quen-

stedt et des scolastiques protestants. Mais il me semble que vous vous êtes sciemment interdit d'exploiter les données historiques que vous avez enregistrées avec un louable souci d'exactitude et d'impartialité. Car enfin, ces aperçus historiques, que sont-ils, sinon une collection nécessairement incomplète d'opinions parfois ingénieuses et profondes, souvent singulières et obscures, presque toujours isolées de l'ensemble de votre argumentation et des résultats auxquels vous êtes arrivé vous-même ? Les précieux enseignements qu'apporte au dogmaticien l'histoire de la formation, de l'évolution ou de la transformation des dogmes sont à peine indiqués dans vos « résumés » ; la revue des théories à laquelle vous nous conviez ressemble à un herbier, rempli de plantes rares et exotiques, il est vrai, mais toutes pâles et desséchées. Il n'est pas jusqu'à la place que vous assignez à vos « résumés historiques, » qui ne trahisse votre parti pris de ne pas tenir compte des leçons de l'histoire. On dirait que les principales solutions du passé ne sont citées que pour mémoire, à titre de simple notice ou de remarque curieuse : ce que je cherche en vain, c'est l'essai sérieux et méthodique de dégager de la marche des idées religieuses un résultat, une conclusion, soit une démonstration positive soit une critique d'ensemble[1]. L'intérêt de pure érudition, qui s'attache à la nomenclature des personnages ou des doctrines, ne saurait suffire au dogmaticien. L'histoire des dogmes est autre chose qu'un répertoire de formules, un musée d'antiquités dogmatiques ; elle est même plus qu'un simple témoin, elle est un juge qui, en répandant sa lumière sur le passé, éclaire le présent et projette souvent ses clartés prophétiques sur l'avenir. Appliquée aux éléments erronés qui se sont mêlés à la vérité chrétienne dans le cours des siècles, elle est un agent de dissolution aussi puissant que salutaire ; mais son enquête patiente, son analyse infatigable, son con-

[1] Je m'empresse de reconnaître que les critiques de détail, les observations détachées, les appréciations personnelles énoncées à propos des hommes et des choses sont extrêmement nombreuses, et qu'elles sont souvent marquées au coin de la plus spirituelle et de la plus vive originalité.

trôle sans cesse répété savent amener au jour les germes féconds dont l'éclosion nous fera faire un pas de plus dans la connaissance et l'intelligence des révélations divines. Bien des dogmaticiens des écoles les plus différentes ont ainsi compris et pratiqué l'histoire des dogmes : quel dommage, Monsieur, qu'il ne soit pas possible d'ajouter votre nom aux leurs !

V

Peut-être, cependant, vous en féliciterez-vous. Peu vous importe la tradition historique ! Le biblicisme, dont vous êtes le champion décidé, déprécie singulièrement la valeur de ces témoignages purement humains, pour exalter d'autant plus l'autorite souveraine et unique des Ecritures saintes. « L'Ecriture est et doit rester la règle suprême comme la source de la croyance et de la connaissance chrétiennes... L'excellence du critère admis par la dogmatique protestante depuis la Réformation résulte du fait incontestable que l'Ancien et le Nouveau Testament sont les seuls documents authentiques qui nous aient été conservés des révélations actuelles et verbales comprises dans la préparation du salut en Israël et dans son accomplissement en Jésus-Christ [1]. » C'est dans votre premier volume [2] et dans les « propositions empruntées à la canonique [3] » qu'il faut chercher l'explication ou la justification de cette thèse. L'examen de votre point de vue théorique ne saurait être entrepris ici ; il m'entraînerait bien au delà des limites qui me sont imposées. La discussion n'aboutirait pas d'ailleurs à un résultat concluant, car le débat ouvert sur votre définition porterait en dernière analyse sur ce que vous entendez par les « révélations actuelles et verbales. » Or ce problème n'a été qu'effleuré dans votre dogmatique ; les quelques pages que vous consacrez à la révélation faite par Dieu à l'humanité [4] » n'ont pas la prétention d'être complètes, puisque le sujet lui-même

[1] P. 17.

[2] P. 209-244.

[3] P. 2-4.

[4] Tom. III, p. 127-137, comp. tom. I, 171 la distinction entre les révélations *actuelles* et les révélations *verbales*.

appartient, selon vous, à l'apologétique. Sans doute il est possible de dégager de votre argumentation exégétique les principes qui nous guident et la théorie dont votre dogmatique est le commentaire perpétuel et la constante application ; mais vous seriez en droit de récuser la discussion et de me mettre en demeure d'attendre vos déclarations futures et votre exposition complète et finale. Vous me permettrez donc de m'en tenir à vos procédés d'exégèse biblique et de démonstration scripturaire, dont j'étudierai plusieurs spécimens en abordant quelques-unes des doctrines traitées dans votre ouvrage. Ou je m'abuse complètement ou nous saisirons ici la différence foncière qui distingue votre dogmatique de celle qui me semble seule répondre aux intérêts de la foi protestante et aux exigences de la science théologique. Vous répudiez en principe la théorie de la théopneustie absolue et de l'inspiration mécanique et magique des Ecritures ; mais de fait, et dans l'application, vous opérez comme le plus fidèle disciple, je ne dirai pas de Beck seulement ou d'Auberlen, mais de Gaussen et des hommes du Réveil.

Cependant, avant d'entrer dans le vif des questions doctrinales, je dois m'arrêter encore un instant à quelques points importants de vos prolégomènes.

VI

Votre intention première avait été de faire précéder votre système de dogmatique d'un volume contenant l'apologétique et la canonique; dans le présent ouvrage, vous maintenez toujours, comme le plus rationnel, le rapport précédemment établi entre l'apologétique et la dogmatique. Cependant, entre temps, des voix amies et autorisées vous ont engagé à intervertir l'ordre annoncé de vos publications qui aurait retardé l'impression de la dogmatique de quelques années, et à porter vos premiers efforts *in medias res*. Vous avez reconnu le bien-fondé de ces avis, et vous avez cédé aux instances de ces amis [1].

[1] P. 7-8.

Quelque fâcheux qu'eût certainement été le retard apporté à la publication de votre dogmatique, vous me permettrez, Monsieur, de regretter que les conseils de l'amitié aient eu plus de crédit et d'empire sur votre esprit que les raisons vraiment scientifiques et les scrupules de votre conscience de théologien. Car enfin, si le système dogmatique implique et suppose l'apologétique et la canonique, si ces deux disciplines sont le fondement sur lequel repose l'édifice de la doctrine chrétienne, n'est-il pas imprudent d'élever la construction avant d'en avoir assuré les bases? Sans doute, le premier volume de votre *Exposé de théologie systématique* renferme une série d'indications qui peuvent orienter le lecteur, mais vous jugerez vous-même que ces indications sont insuffisantes, et vous le sentez si bien que vous nous promettez de nous donner un ouvrage complet sur les matières qui sont l'introduction à la dogmatique et que, malgré cela, vous ne traiterez qu'à la suite de la dogmatique! N'est-ce pas trop présumer de la complaisance de vos lecteurs que de leur demander un blanc-seing ou un vote de confiance à l'adresse des principes, tout en les conviant à étudier provisoirement le système, et à le discuter sous bénéfice d'inventaire? Vous étonnerez-vous de l'inquiétude qu'a réveillée un procédé pareil chez plus d'un de ceux qui vous ont suivi avec attention et sympathie? Quoi! il est possible de démonter à volonté les différentes pièces de ce système, de déplacer, d'intervertir, de renverser impunément les éléments de tout l'organisme, sans que l'organisme ou le système en soient ébranlés ou compromis? Le lien qui unit l'ensemble et les détails d'une théologie semblable doit être singulièrement lâche, puisqu'on peut le briser sans que le lecteur se doute même de la rupture!

Ou plutôt, il s'en doute, il en souffre, il en est à maintes reprises étonné et dérouté. Dans son embarras, il se reporte avec empressement aux « propositions empruntées à l'apologétique » par lesquelles s'ouvrent vos recherches [1]. Amère déception : vous le condamnez à tourner dans un cercle vicieux. Que trouve-t-il, en effet, dans ces propositions? Quel-

[1] Pages 1-2.

ques thèses précises et catégoriques sur la résurrection du Christ, sur la réalité de son essence humaine, sur sa sainteté parfaite, sur son existence divine. Excusez, je vous prie, l'humble aveu de ma perplexité. Bien que j'aie cherché à m'éclairer davantage en relisant les remarques que vous avez consacrées à l'apologétique dans votre premier volume [1], il m'a été impossible de résoudre l'antinomie que vous proposez à vos lecteurs. Comment se prononcer sur les problèmes énoncès dans vos thèses d'emprunt sans répondre d'abord à une série de questions connexes et solidaires? La sainteté de Christ! la divinité de Christ! mais ne sont-ce pas là des dogmes constitutifs du système lui-même? Peuvent-ils être détachés de la doctrine du péché, de la conception du salut, de la notion chrétienne de Dieu? A quel titre méritent-ils l'honneur de figurer dans l'apologétique, pour reparaître ensuite, en seconde édition, dans l'organisme de la doctrine chrétienne, dont ils forment les éléments intégrants?

Me répondrez-vous que la tâche de l'apologétique est simplement « d'établir, par les moyens ordinaires de la critique historique, que les faits fondateurs de la religion chrétienne se sont réellement passés, tels que la tradition chrétienne les raconte? [2] » Nous voilà en présence de problèmes nouveaux et absolument insolubles sans d'incessantes incursions dans le domaine de la dogmatique proprement dite. La révélation, l'inspiration, graves et délicates questions que l'orthodoxie courante abandonnait aux prolègomènes, mais qui sont indissolublement unies aux doctrines centrales et essentielles de la religion, puisqu'elles ne sont qu'un des côtés d'une question infiniment plus vaste, celle des rapports de Dieu et de l'homme! Il ne suffit donc pas de nous rassurer en nous promettant que la canonique viendra au secours de l'apologétique, car les objections élevées contre celle-ci se tournent aussi contre celle-là : impossible d'arriver à un résultat convaincant et concluant sans empiéter à tout moment sur les problèmes réservés à la dogmatique.

Ai-je achevé l'exposé de mes griefs relatifs aux disciplines

[1] Pages 245-251. — [2] Tome I, p. 246.

provisoirement ajournées? Pas encore. Si l'apologétique, telle que vous la concevez, emprunte incessament ses arguments et ses preuves à la dogmatique, celle-ci, à son tour, ne peut faire un pas sans s'appuyer sur l'apologétique, dépendance singulièrement périlleuse, puisque cet appui nous fait défaut, et que vos renvois à l'apologétique — absente et future — sont des fins de non-recevoir ou de vraies pétitions de principe. « Nous n'avons pas à fournir ici les preuves naturelles de l'existence de Dieu, ni à discuter la valeur de celles qui sont généralement admises. Cette tâche incombe à l'apologétique (p. 121)... Deux exagérations contraires, dont la réfutation complète incombe à l'apologétique, se présentent à nous dans l'appréciation de la révélation naturelle et de la religion naturelle qui s'y rattache (p. 127)... Contrairement à l'axiome du panthéisme : *omnis determinatio est negatio* (Spinoza), l'apologétique chrétienne établit que cette définition de Dieu comme de la personnalité parfaite ou absolue, n'implique aucune contradiction (p. 141)... Il appartient à l'apologétique de montrer que la plupart des objections faites à la possibilité ou à l'opportunité du fait surnaturel procèdent de l'abus de langage.... » (p.613.) Je m'arrête, car il m'en coûte d'énumérer la riche variété de problèmes qui « incombent à l'apologétique » et dont la solution est simplement supposée dans votre dogmatique ! Aussi bien faut-il se résigner, mais vous ne m'en voudrez pas, Monsieur, si j'ai de la peine à me consoler que votre construction soit un édifice sans fondements [1]. J'admets cependant qu'il est solide et que la base que vous lui donnerez plus tard sera à l'abri de toute atteinte. Mais je me demande ce que vaut la construction elle-même. D'après quels principes, suivant quel plan est-elle élevée ?

VII

« La dogmatique est la discipline théologique dont le but est d'exposer dans un ordre systématique les faits accomplis par

[1] Quoi de moins scientifique que de « supposer acquis le résultat de l'apologétique chrétienne » et d'enchaîner des corollaires importants à un théorème non encore démontré? (p. 16.)

Dieu en vue du salut de l'humanité déchue, et les doctrines originales se rapportant à ces faits [1]. » Les points sur lesquels il m'est pénible de me séparer de vous, Monsieur, sont si nombreux que je suis heureux de relever ce qui nous unit. Votre conception théorique du but et de la tâche de la dogmatique m'autorise à affirmer qu'ici l'accord entre nous porte sur la seule chose essentielle et nécessaire, je veux dire sur la substance religieuse de la dogmatique chrétienne, sur le fait générateur de tout le système. J'applaudis sans réserve à la vigueur et à la clarté avec lesquelles vous répétez que l'objet propre et le centre de la dogmatique chrétienne, c'est le fait du salut par Jésus-Christ. « Retrancher la notion vraie du salut, c'est supprimer du même coup la raison d'être de la théologie. » La question est ainsi posée avec une netteté et une force qui ne laissent certainement rien à désirer ; elle est portée, au moins en théorie, sur son véritable terrain. Il ne s'agit que de prendre au sérieux cette simple et riche définition : en développer pleinement le contenu, mais en circonscrire rigoureusement les limites, telle est la tâche que vous vous êtes tracée à vous-même.

Cependant les remarques dont vous accompagnez votre définition me semblent en altérer la clarté et en appauvrir la richesse. La manière dont vous entendez « les doctrines originales qui se rapportent au fait du salut, » la part que vous faites aux révélations verbales à côté des révélations actuelles, le dualisme que vous établissez entre l'histoire et l'expérience, tout cela fait dévier votre pensée vers l'intellectualisme que vous condamnez en principe, mais qui se trouve réhabilité et justifié dans la pratique. Les trop courts articles consacrés à la norme et à la méthode de la dogmatique n'apportent aucun éclaircissement véritable à l'intelligence de ces problèmes. Et cependant c'est bien là que gît le nœud de toutes les difficultés qui hérissent les abords de la dogmatique chrétienne ! Ni les renvois à votre premier volume, ni les observations critiques dirigées contre MM. Ritschl, Lipsius et Bouvier, ne suffisent à instruire et à convaincre le lecteur en quête d'une solution. En

[1] Page 5.

définitive, il se voit toujours ramené à l'Ecriture sainte, code unique de la vérité chrétienne, manuel infaillible de dogmatique et de morale, charte divine et absolue qui seule compte et seule fait autorité. Tout se réduira donc à savoir comment le dogmaticien doit interpréter les articles de cette constitution inspirée. Nous y arriverons tout à l'heure.

VIII

« La dogmatique traitant des principaux actes divins accomplis dans l'œuvre du salut puisera tout naturellement son principe général de *division* dans l'ordre de ces faits eux-mêmes [1]. »

Examinons cette division générale de la dogmatique, avant d'en étudier les éléments particuliers.

« Les principaux actes divins accomplis dans l'œuvre du salut s'ordonnent autour des trois grandes créations divines que nous appellons : la *création psychique*, ou la première création de la terre et de l'homme, dont le dernier terme a été l'avénement de la ψυχή humaine, couronnement de la nature primitive tout entière ; la *création pneumatique*, qui a eu lieu dans la première venue de Christ sur la terre, et dont le terme ou le couronnement a été l'effusion du πνεῦμα dans le sein de l'humanité réconciliée avec Dieu par l'œuvre rédemptrice de Christ ; la *création physique* réservée au second retour de Christ à la fin des temps, et dont le terme sera la restauration et la glorification définitive de la nature et de l'univers, couronnement de la restauration purement spirituelle et morale à laquelle nous assistons aujourd'hui. Et c'est ainsi que l'histoire du salut et de l'humanité sera la vérification du mot bien connu d'un illustre penseur chrétien : *Die Leiblichkeit ist das Ende aller Wege Gottes*, la corporalité est la fin de toutes les voies de Dieu. Ces trois grandes créations divines font l'objet central des trois parties de la dogmatique qui, à la suite de la partie fondamentale ou *théologie spéciale*, s'intitulent : *cosmologie*, ou doctrine de la création primitive ou psychique ; *sotériologie*, ou doctrine de la création pneumatique dans la première venue

[1] Page 21.

de Christ; *eschatologie* ou doctrine de la création physique à la fin des temps [1].

Tel est, Monsieur, le plan de votre dogmatique. J'ose vous soumettre quelques objections à propos d'un pareil groupement.

Votre construction, et c'est là mon grief le plus sérieux, ne repose qu'en apparence sur une base biblique. L'objet essentiel de la dogmatique est le fait du salut en Jésus-Christ; c'est dire que le centre de votre système réside dans la sotériologie. Mais est-il légitime, est-il conforme à la pensée unanime de tous les écrivains sacrés de voir dans la sotériologie la « doctrine de la création pneumatique, » et d'en faire une « restauration purement spirituelle et morale? » La séparation si tranchée que vous établissez entre le présent et l'avenir, entre l'œuvre rédemptrice réconciliant l'humanité avec Dieu et l'œuvre réparatrice glorifiant la nature et l'univers, répond-elle à l'enseignement de Jésus et à la doctrine apostolique? Jésus a-t-il vraiment fait ce départ entre les domaines que votre analyse place sous deux points de vue différents? Ses miracles ne forment-ils pas avec son témoignage une riche et vivante unité? Il n'a pas seulement voulu éclairer, il a voulu aussi guérir: le nouveau docteur a été en même temps un médecin [2]. Son royaume n'est pas de ce monde, mais il doit se réaliser dans ce monde, s'organiser sur cette terre, se donner une forme concrète et positive dans toutes les sphères où l'Esprit de Dieu est présent et agissant. Les disciples n'ont fait que continuer et développer la pensée du Maître. C'est dans l'économie actuelle que se manifestent et que s'épanouissent les forces de l'économie future : le temps présent, ὁ αἰὼν οὗτος ne renferme pas seulement les germes de l'avenir, il les voit déjà mûrir, et la vie éternelle que le Fils de Dieu a apportée au monde est mieux qu'une glorieuse promesse, elle est une bienheureuse et triomphante réalité. Sans doute, la seconde venue du Christ marquera, d'après les écrivains sacrés, l'éclosion complète des puissances divines encore mêlées à l'alliage terrestre et aux souil-

[1] Pages 21-22. Cf. t. I, p. 284-285.

[2] M. Sabatier, *Encyclop. des sciences relig.*, VII, 372-373.

lures du péché ; mais ce ne sera là que le dénouement d'un drame qui se développe autour de nous et en nous ; ce sera moins une péripétie nouvelle qu'une crise finale, préparée de longue main et vers laquelle dès aujourd'hui convergent tous les chemins de l'humanité. En d'autres termes, l'eschatologie n'est que le prolongement de la sotériologie, la sotériologie renferme l'eschatologie dans son sein ; tout triage entre ce que vous appelez l'élément pneumatique et l'élément physique est en contradiction avec la conception du christianisme primitif ; dès maintenant l'Esprit de Dieu travaille à l'œuvre que vous réservez à la fin des temps, et la fin des temps n'amènera la grande transformation physique que parce qu'elle assurera le triomphe du πνεῦμα. Ainsi la sotériologie est primitivement dominée par la conception eschatologique, et l'eschatologie se résout dans l'intérêt sotériologique. Que faut-il en conclure? C'est qu'il n'y a pas lieu de faire de l'eschatologie une partie qui ait son importance en elle-même, qu'on puisse coordonner avec la doctrine du salut, et qui vienne s'y ajouter comme une pièce nouvelle adaptée au corps de l'édifice : non, c'est le fait du salut qui doit occuper la place royale, et tout ce qu'il nous est permis d'affirmer touchant l'avenir, tout ce que la révélation elle-même nous dévoile ou nous fait pressentir, découle de l'idée mère ou plutôt du fait générateur, le salut du pécheur par Jésus-Christ.

S'il me semble que vos propres déclarations, non moins que l'autorité du Nouveau Testament, auraient dû vous déterminer à faire rentrer l'eschatologie dans la sotériologie, il me paraît tout aussi clair que votre première partie ne soutient pas davantage le contrôle de la norme biblique.

« L'objet essentiel de la science théologique étant la doctrine du salut qui est en Jésus-Christ, il est évident que la première partie de la dogmatique, ou *Cosmologie*, ne sera traitée que de profil, et seulement dans l'intérêt de la seconde et de la troisième[1]. » Subordonner la cosmologie à la doctrine de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ, assigner à la christologie et à la sotériologie la place souveraine dans l'ensemble

[1] P. 22. Cf. Tome I, p. 284.

du système chrétien, éclairer le problème cosmologique de la lumière qui procède de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, éliminer de l'enceinte de la dogmatique tout ce qui ne relève pas de ce fait central, voilà bien le programme de ce que vous semblez annoncer dans les lignes que je viens de transcrire, et certes il n'est personne qui puisse hésiter à y adhérer ; les termes dans lesquels la question est posée, les limites où elle paraît circonscrite, l'intérêt supérieur qui l'inspire et la domine, tout cela est excellemment indiqué et conquiert immédiatement tous les suffrages. Mais, hélas ! quel abîme entre le plan et l'exécution, entre les principes si nettement formulés et l'application qui dément à tout moment la théorie ! Qui donc se douterait que, dans le chapitre que vous consacrez à la prothèse divine, à l'acte créateur, à l'univers matériel et moral, à l'origine et à la nature de l'homme, vous entendez ne traiter la cosmologie que « de profil et seulement dans l'intérêt de la doctrine du salut ? » Evidemment dans le cours de votre longue exposition, l'orientation de votre pensée a changé, vous nous faites contempler la cosmologie « de face, » vous en montrez même les dessous, et surtout vous oubliez qu'elle n'a de valeur et d'intérêt qu'en tant qu'elle est en relation positive et directe avec le fait générateur et capital de la doctrine chrétienne ! Où donc, en effet, où est le lien qui rattache vos savantes et minutieuses déductions au dogme de la personne et de l'œuvre du Christ ? Quel intérêt religieux vos recherches d'histoire naturelle et vos spéculations métaphysiques offriront-elles à la foi du chrétien ? N'est-ce pas détourner le fidèle de la seule chose nécessaire que de l'entretenir de questions absolument étrangères à l'objet même de la dogmatique chrétienne, c'est-à-dire à « la doctrine du salut qui est en Jésus-Christ ? » Il est évident que cette conception du problème cosmologique trahit une préoccupation bien différente de celle que semblait annoncer votre définition.

Mais ce n'est plus la forme ou la méthode seulement qui est ici en question ; il ne s'agit plus de discuter la division de votre système et l'agencement de ses différentes parties ; il

sera plus fructueux d'abandonner les prolégomènes pour aborder de front les deux principaux dogmes que vous avez traités dans votre volume. Il va sans dire que je ne puis entrer ici dans le détail d'une discussion complète ; je m'en tiendrai aux lignes générales, qui ne feront qu'accentuer et justifier quelques-uns des aperçus déjà indiqués.

IX

« Il ne nous reste qu'à traiter de la doctrine biblique et chrétienne de Dieu ; c'est-à-dire que l'existence de Dieu, d'un Dieu personnel, étant censée admise, nous avons à exposer les éléments de connaissance que la Bible nous procure sur ce sujet[1]. » C'est ainsi, Monsieur, que vous formulez le problème traité dans la partie fondamentale de votre dogmatique, le problème de la *théologie spéciale*. La doctrine chrétienne de Dieu, c'est bien là, en effet, la matière propre de la dogmatique chrétienne, mais cette matière, cet objet dont vous fixez si nettement les limites, comment y parvenez-vous? Si j'ai bien saisi la portée de votre programme et l'enchaînement de votre argumentation, je ne puis me défendre d'un sentiment de crainte, et je me demande si vraiment vous avez réalisé l'intention que vous exprimez au début de vos recherches de théologie spéciale.

Recueillir les éléments de connaissance que renferme la « Bible, » c'est assurément résoudre une partie essentielle de la tâche qui incombe au dogmaticien ; mais encore faudrait-il que cette tâche fût remplie selon les points de vue indiqués par la Bible elle-même. C'est dire que l'exposition historique du développement de l'idée de Dieu d'après les documents de la révélation biblique était la marche que vous imposait votre propre définition. Vous concédez qu'il y a eu évolution, que la pensée religieuse d'Israël ne s'est élevée que progressivement à la notion vraie de la divinité, que l'Ancien Testament ne contient que des pressentiments fugitifs et indécis du

[1] P. 143.

mode d'existence trinitaire[1], que la connaissance complète de Dieu a été apportée à l'humanité par le Fils de Dieu. S'il en est ainsi, l'appareil si compliqué que vous appliquez à votre sujet répond-il vraiment aux données scripturaires? Est-ce dans l'Ecriture que vous avez puisé votre distinction entre l'essence de l'être divin et les déterminations de l'existence divine? Est-ce à l'Ecriture que vous avez emprunté les trois dualités irréductibles[2] dont vous examinez successivement les termes dans une enquête qui fait aux théologiens et aux philosophes contemporains une place bien plus grande qu'aux prophètes ou aux apôtres? Est-ce l'Ecriture qui vous a enseigné qu'il y a trois déterminations de l'existence divine, que les déterminations hypostatiques de l'Etre divin doivent être placées avant les déterminations modales, qu'enfin les déterminations économiques viennent nécessairement en troisième ligne ? Ah ! Monsieur. vous flagellez impitoyablement le formalisme et le docétisme des anciens systèmes, et chacun de vos collègues fera bien de méditer sérieusement et sincèrement vos courageuses et fortes paroles : « Les Ecritures sont ou passées sous silence ou tordues, et les paradoxes saugrenus que les sophistes se lançaient les uns aux autres, il y a vingt-cinq siècles, sur les places publiques d'Athènes, s'allongent en colonnes sous la plume de docteurs graves[3]. » Je ne voudrais pour rien au monde placer ici un mot blessant, mais est-ce ma faute, Monsieur et très honoré collègue, si en étudiant votre *théologie spéciale* je me suis souvenu de cette page sanglante? Ce que je ne trouve pas, dans votre doctrine biblique de Dieu, c'est précisément l'enseignement de la Bible, avec tous ses caractères de simplicité et de profondeur, de sobriété et d'élévation, de divine et vivante humanité! Un souffle aride de scolastique a passé sur le saint livre, le bruit des querelles et des ergoteries d'école a trop souvent couvert les accents des prophètes et des apôtres, et la voix de Jésus lui-même n'arrive plus à moi qu'à travers le tumulte et la

[1] P. 168. — [2] P. 121. — [3] P. 120.

poussière de discussions savantes peut-être, mais à coup sûr décevantes et stériles.

Souffrez, Monsieur, que j'insiste sur ce dernier point. Vous prétendez à être scripturaire, et je regrette que vous ne le soyez pas assez. Mais quand même vous auriez réalisé votre programme, j'oserais croire encore que la tâche du dogmaticien n'est pas remplie. Le tout n'est pas d'être scripturaire, il faut encore être chrétien ; il faut que votre dogmatique, votre *théologie spéciale* s'inspire directement du témoignage de Jésus, qu'elle soit la traduction de sa parole, le fruit de son œuvre, la vibration prolongée de sa conscience. Le Dieu dont la dogmatique chrétienne essaye de formuler la connaissance scientifique, c'est le Dieu de l'Evangile, c'est le Père de notre Seigneur Jésus-Christ. Singulière objection, me répondrez-vous, puisque vous ne vouliez autre chose, sinon nous enseigner et nous prêcher ce Dieu-là ! Vous le vouliez, je le sais, Monsieur, et Dieu me garde d'accuser ou de suspecter le chrétien ! Mais ce que j'ose attaquer, c'est le théologien, dirai-je, ou le philosophe, le dialecticien, le spéculatif qui, sous le triple airain de formules et de théories dans lequel il a enserré son Dieu, me dérobe la vivante et chaude réalité de l'amour divin et m'empêche de percevoir les battements du cœur vers lequel m'a attiré Jésus en m'enseignant à dire : « Notre Père, qui es aux cieux ! »

Après cela, il me semble inutile de m'engager dans un colloque spécial et portant sur les questions de détail. La divergence de nos points de vue est ici trop profonde. Peu m'importe l'exactitude de l'interprétation d'un passage particulier, lorsque c'est la conception générale de l'Ecriture qui est en cause. Peu m'importe même l'essai de réduire en système des citations isolées de la Bible, lorsqu'il s'agit de ressaisir la révélation vivante et personnelle de Dieu par Jésus et en Jésus ! Peu m'importent la virtuosité de la dialectique, la subtilité de la spéculation, la hardiesse de la métaphysique, lorsque toutes ces qualités finissent par se tourner en obstacles et détournent

les lecteurs de la simplicité de l'Evangile et de la parole primitive et authentique du Maître.

Il est un point cependant que je relèverai, un point caractéristique celui-là et suffisant pour jeter une vive lumière sur la méthode que vous avez adoptée. Je veux parler de votre chapitre consacré au dogme trinitaire.

« Pour nous, la Trinité dite économique n'est que la reproduction dans le temps et dans l'espace, partielle, par conséquent, de la Trinité essentielle et ontologique qui existe hors du temps, et nous ne saurions connaître l'une et l'autre que par voie de révélation[1]. » Mais cette révélation, où la trouverons-nous? Comment a-t-elle eu lieu? Elle se réalise dans l'œuvre historique du Sauveur et par l'action intérieure de l'Esprit, aussi bien ne nous élevons-nous à la foi au Dieu trois fois saint que sur le fondement du salut voulu du Père, accompli par le Fils, communiqué par l'Esprit. Dès lors, n'est-il pas de la dernière évidence que le dogme trinitaire ne peut et ne doit pas être isolé de la doctrine de la rédemption et de la notion de l'Eglise? Pour atteindre la trinité *chrétienne*, il faut de toute nécessité partir de l'œuvre rédemptrice dans laquelle se révèle le Fils de Dieu, et de la régénération spirituelle par laquelle se manifeste l'Esprit. En d'autres termes, le dogme trinitaire, expression complète de l'œuvre du salut, dans sa conception idéale, dans son accomplissement objectif et dans sa réalisation intérieure et permanente, le dogme trinitaire, dis-je, doit être traité après la christologie et la sotériologie ; il résume l'une et l'autre, il en forme le couronnement. Il n'est donc pas nécessaire d'attendre, comme vous le pensez, que M. Cremer nous donne de longues explications pour justifier la place qu'il assigne à la doctrine de la Trinité au terme du système dogmatique ; avant lui, Schleiermacher et M. Hase ont procédé ainsi, et vous n'ignorez pas que M. Ritschl serait infidèle à ses principes et à sa méthode s'il adoptait un ordre différent. Mais cet ordre, vous deviez tenir à le suivre également, si vous appliquiez rigoureusement votre programme. Votre article sur les

[1] P. 197. Cf. p. 170-171.

déterminations économiques de l'être divin (p. 290-314) confirme ma critique de la manière la plus éclatante : cet article ne renferme rien moins qu'une esquisse de la christologie, de la sotériologie et de la doctrine du Saint-Esprit. Tant il est vrai que toutes les affirmations dogmatiques touchant la Trinité ont besoin de s'appuyer sur les éléments constitutifs de la doctrine du salut !

X

Je me suis étendu sur votre *théologie spéciale*. Permettez-moi d'ajouter quelques mots sur votre *cosmologie*. Je ne m'arrêterai pas à discuter les matières que vous y faites rentrer ; votre définition de la cosmologie vous autorise à comprendre sous ce titre la prédestination, la création, le monde, l'homme, les anges, les démons, la chute et ses conséquences. On contestera sans doute la légitimité de cette conception et de ce groupement. Ce qui me paraît plus grave que ces questions purement formelles, c'est la façon dont vous posez les problèmes et dont vous en marquez les limites. En abordant les hautes et difficiles matières que vous traitez dans cette partie de votre ouvrage, vous semblez oublier trop souvent que votre intention est de nous donner une dogmatique *chrétienne*.

Cet oubli n'est nulle part plus sensible que dans les chapitres où il est question de la création, de l'univers et de l'homme. Vous négligez de prendre votre point d'appui et votre base d'opération dans les seules données de la révélation chrétienne. S'il est vrai que l'Ecriture sainte n'entend pas nous donner une cosmologie révélée et une anthropologie révélée [1], il s'ensuit qu'il n'est pas permis de s'en tenir à une juxtaposition de passages bibliques empruntés indistinctement à tous les écrits du recueil sacré. Rien de plus extérieur, de plus superficiel que cet agencement mécanique. Il méconnaît absolument le caractère de l'enseignement biblique, et ce point de

[1] Ce principe est excellemment formulé en théorie, p. 407 ; pourquoi n'a-t-il pas été appliqué et mis en pratique ?

vue donne lieu à deux erreurs également regrettables et funestes.

D'une part, notre attention est dirigée sur des questions qui ne sont pas du ressort de la foi chrétienne, elle s'égare dans des domaines qui appartiennent aux sciences naturelles et non à la connaissance religieuse ; le théologien se prononce sur des problèmes qui échappent entièrement à sa compétence ; aux découvertes certaines ou aux hypothèses plus ou moins plausibles de la science il oppose ou substitue des assertions, des conjectures, des fantaisies, qui ne s'appuient qu'en apparence sur les documents bibliques, parce que ceux-ci n'ont ni la prétention, ni le but de nous fournir des renseignements sur des sujets de cet ordre [1].

D'autre part, l'intérêt central et vital des dogmes chrétiens se dissimule et s'évanouit sous des investigations qui nous éloignent de la seule chose nécessaire et servent de pâture à une curiosité trop souvent dépourvue de tout caractère religieux. Qu'est-ce que l'univers envisagé à la lumière de la révélation chrétienne, c'est-à-dire quelle en est la signification religieuse par rapport au chrétien ? voilà le problème qui seul intéresse la dogmatique chrétienne. L'univers est un organisme de fins qui, posées par Dieu et inspirées par sa volonté, doivent concourir à la réalisation du royaume de Dieu : voilà la réponse qui se dégage de l'enseignement et de l'œuvre de Jésus. Développer, expliquer, justifier cette conception, quelle tâche élevée et importante ! et combien a-t-elle plus de valeur religieuse et de vérité chrétienne que tous les débats concernant l'âge de l'humanité ou la succession des actes créateurs ! — C'est dans des termes analogues qu'il convient de poser le problème anthropologique. Ce qui importe au dogmaticien, ce n'est pas la nature de l'homme en général, l'étude de ses fonctions originelles [2], le mode de formation des individualités humaines (préexistentianisme, créatianisme, traducianisme) [3], c'est l'explication religieuse que le Christ est venu apporter à

[1] Cf. p. 398 suiv., 429 suiv., 475 suiv., 481 suiv., 493-504, etc. — [2] P. 513. — [3] P. 504, sq.

notre destinée, c'est l'idéal humain pleinement réalisé par le Fils de l'homme, c'est la solution des antinomies qui éclatent dans notre conscience entre notre nature bornée et nos aspirations infinies, entre l'amertume de nos expériences sous la loi du péché et notre soif inextinguible de paix, de justice et d'amour. Voilà ce que nous demandons à la foi chrétienne, et en conséquence, à la dogmatique, interprète scientifique de cette foi ! Toutes ces questions, j'en conviens, ne sont pas absolument ignorées ou sacrifiées dans votre ouvrage, Monsieur, mais elles se perdent au milieu de réflexions et de spéculations, qui sont d'un attrait puissant pour le savant, mais qui n'engagent en rien notre âme et qui n'ont aucune prise sur notre conscience. En vérité, il ne vaudrait pas la peine de se livrer à l'étude de la dogmatique, si cette science se réduisait à un agrégat de connaissances tirées des sphères les plus diverses et affublées de quelques oripeaux scripturaires, si elle était la vassale humble et docile des sciences naturelles, de la psychologie, de la métaphysique, si elle cessait d'être « la science du salut, du salut par grâce. » Au nom même de cette définition que vous avez inscrite en tête de votre livre[1], j'ose vous conjurer, Monsieur, de renfermer dans l'enceinte sacrée de la religion du salut, des recherches qui, portées sur des objets étrangers à ce qui seul doit nous préoccuper, ne peuvent que discréditer la théologie et justifier l'orgueilleux dédain qu'elle inspire à « ceux du dehors ».

Que dire enfin de la *section subsidiaire* consacrée à l'*Hamartiologie?* Il faudrait reprendre et renforcer ici les observations présentées naguère par M. Bois sur la place que vous assignez à la doctrine du péché dans la dogmatique et l'éthique chrétiennes. Me trompé-je en soutenant que la surprise de la plupart de vos lecteurs sera profonde lorsque, cherchant dans votre exposition la substance des « révélations scripturaires » sur la nature et les effets du péché, ils se verront placés en face d'un pur néant, je veux dire renvoyés à une discipline théologique que vous ne nous promettez pas de traiter vous-même.

[1] P. XVI.

Au lieu des données bibliques qui sans doute n'éclaircissent pas tous les mystères, mais qui apportent à l'âme des lumières et des forces supérieures aux jouissances intellectuelles les plus hautes, qu'offrez-vous à la légitime préoccupation du fidèle? Deux longs articles sur la démonologie et sur la chute adamitique. Vous me permettrez de ne pas vous suivre sur ce terrain, Monsieur, et vous me dispenserez de discuter ces chapitres. L'existence des anges déchus, l'origine de l'état diabolique, les conditions actuelles de l'existence des anges déchus, les dégradations successives de ces êtres, l'organisation des anges déchus ou le royaume des ténèbres, l'action malfaisante des anges déchus dans la sphère céleste, leur influence sur la nature physique, psychique, spirituelle de l'homme, — on les lira, sans doute, ces paragraphes étranges, tissus d'affirmations gratuites, d'hypothèses osées, de conjectures et de combinaisons dépassant infiniment les indications les plus obscures ou les plus isolées que renferme l'Ecriture ; on les lira, je le crains, Monsieur, ces articles qui laissent loin derrière eux les fantaisies de Beck et des modernes théosophes ; on les lira, et je le déplore, car ce ne sera ni pour l'édification, ni pour l'instruction de l'Eglise.

J'ose en dire autant des pages consacrées à la chute adamitique. Ah ! comme vous seriez fort et persuasif si, éliminant d'une main courageuse ce qui ne saurait intéresser la conscience chrétienne, vous vous borniez à maintenir et à justifier ce qu'il y a de vrai et de constitutif dans le dogme traditionnel ! Comme l'Ecriture saisie dans son sens intime et sa portée religieuse apparaîtrait à notre foi dans toute sa vérité et sa profondeur ! Comme la crainte de sacrifier la moindre parcelle des traditions bibliques a eu pour effet de méconnaître l'esprit de ces mythes incomparables, dont il ne reste plus que la lettre morte et la froide enveloppe ! « Il y a, dit Vigouroux, un antique cylindre babylonien qui représente un arbre aux rameaux étendus horizontalement, d'où pendent deux gros fruits, devant lesquels sont assis, face à face, deux personnages, un homme et une femme... Derrière la femme se tient un serpent. *Ce ser-*

pent est dressé et ne rampe pas encore [1]. » Dans ces derniers chapitres, on marche d'étonnemeut en étonnement, mais, le dirai-je, Monsieur, de toutes les surprises, la plus grande, la plus extraordinaire, c'est que le livre qui renferme des pages semblables, porte la date de l'an de grâce 1888.

« Le théologien doit savoir autre chose sans doute que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié, mais ce n'en est pas moins à la lumière de ce fait unique et central qu'il doit évaluer toutes les autres données qui lui sont fournies par la nature, l'histoire et l'Ecriture elle-même [2]. » Jamais, ce me semble, on n'a exprimé avec plus de force et de clarté cette thèse qui doit rester le point de repère et la norme constante de la dogmatique chrétienne : Jésus-Christ, son œuvre et sa personne, sa conscience et son témoignage, Jésus-Christ seul est le *principium cognoscendi* de chacune des doctrines chrétiennes. Cet axiome qui revient souvent sous votre plume et qui plus souvent encore paraît être au fond de votre pensée, pourquoi est-il resté sans action directe sur vos recherches et sans valeur déterminante, sans efficacité pratique dans votre exposition ? Si je ne m'abuse, c'est parce qu'à l'autorité religieuse de la personne et de la parole vivante de Jésus-Christ, vous substituez sans cesse l'infaillibilité absolue des Ecritures érigées, dans leurs plus minces détails, en règle souveraine et minutieuse de la pensée chrétienne. Rien de plus dangereux, rien de plus funeste à la foi elle-même qu'une substitution semblable. L'Ecriture, ainsi comprise, ainsi pratiquée, loin de nous révéler la vérité religieuse, la masque ou la voile. L'âme du témoignage scripturaire, le pôle lumineux et le centre vivant de la révélation, Jésus-Christ, disparaît derrière les monceaux de citations bibliques, « et la conscience chrétienne, comme jadis Marie Madeleine cherchant son Sauveur parmi les tombeaux, demande à la science où elle l'a mis [3]. »

Je dépose la plume, Monsieur et très honoré collègue, en réitérant la prière que j'exprimais au début de cette trop lon-

[1] P. 563 ; c'est M. Gretillat qui souligne. — [2] T. 1, p. 172. — [3] P. 120.

gue épître. Si l'une ou l'autre de mes paroles vous a blessé en atteignant, par delà le théologien, votre conscience de chrétien, veuillez la considérer comme non avenue et me pardonner d'avoir succombé peut-être à ce que M. Pédézert appelait récemment « les tentations de la plume »; daignez voir dans ma franchise même, la mesure de ma haute estime et de ma considération chrétienne. N'est-il pas, en dépit de ce qui nous divise, un sentiment dans lequel nous restons unis? C'est l'amour de la cause que nous essayons de servir et de défendre, c'est le dévouement à l'Eglise de nos réformateurs qui est l'Eglise de l'Evangile, c'est la sincère, l'ardente ambition de rechercher la vérité pour elle-même et non pour des motifs indignes d'elle et de ceux qui sont appelés à la répandre. Ceux qui se rencontrent sur ce terrain-là peuvent être des adversaires, ils ne seront jamais des ennemis.

VARIÉTÉS

Le dernier ouvrage de M. Renan, jugé par M. Kuenen, professeur à Leide [1].

Dans l'intéressante préface de son *Histoire du peuple d'Israël*, M. Renan ne donne pas la critique des sources auxquelles il a puisé. Il se contente, d'une part, de renvoyer ses lecteurs aux travaux des « hommes éminents » qui depuis vingt ans se sont occupés « avec une rare profondeur » des problèmes relatifs à l'histoire d'Israël ; et rappelle, de l'autre, les quatre articles de la *Revue des Deux Mondes* où il a réuni « les principaux passages du second et du troisième volume qui ont trait à la rédaction des livres historiques de la Bible. » (p. xx, xxi.) Ce procédé ne laisse pas de nous étonner. C'est une supposition assez hasardée que celle qui attribue aux lecteurs de cette *Histoire* la connaissance des ouvrages de MM. Reuss, Graf, etc. et l'étude du commentaire de M. Dillmann sur l'Hexateuque. Les lecteurs verront d'ailleurs que, tout en suivant la même tendance, ces savants sont loin d'être d'accord. La *Revue des Deux Mondes* devra leur fournir la clef de l'opinion de M. Renan. Ils n'y trouveront cependant qu'en partie ce qu'ils auraient aimé recevoir comme introduction à l'*Histoire*. Les quatre articles de la *Revue* sont autant de chapitres de la suite de l'*Histoire* et y sont parfaitement à leur place, parce

[1] Article emprunté au *Theologisch Tydschrift* du 1er septembre 1888.

Nous avons fait connaître précédemment (livraison de mai) le jugement porté sur l'Histoire d'Israël, de M. Renan, par M. Wellhausen. Il y a, nous semble-t-il, intérêt à connaître aussi la manière dont cet ouvrage a été apprécié par l'éminent critique de Leide. (*Réd.*)

qu'ils n'entrent pas dans les détails de la critique littéraire mais esquissent à grands traits la marche et la méthode de l'historiographie israélite. Il en résulte que, sous les auspices de M. Renan, nous prenons le large sans carte marine. Nous sommes surtout dans l'incertitude des documents où se puisent les débuts de l'histoire israélite et de la valeur relative qu'il faut attribuer aux éléments les plus anciens dont elle se compose.

Au reste, cette lacune ne doit pas au fond nous étonner. Elle correspond à l'usage que M. Renan fait de ses sources. Selon lui, les plus anciens récits de l'Hexateuque sont séparés de quatre à cinq siècles de Moïse et de Josué et par conséquent à une distance plus grande encore des patriarches. Les relations des Juges sont presque toutes d'une date très récente. Il en résulte qu'à ce point de vue il ne saurait être question d'une *histoire* des premiers âges. L'existence de Moïse, d'Aaron, de Josué est révoquée en doute. Aharôn est peut-être une ancienne orthographe pour Aron, l'arche. Le personnage de Josué est tout légendaire (179, 198). Et quant à Moïse « il est possible qu'il ne faille, de tous les récits de l'Exode, conserver que le fait même de la sortie d'Israël d'Egypte et de son entrée dans la péninsule du Sinaï. » (p. 161.) Il est naturel qu'en présence de récits dont le contenu historique est si minime, M. Renan se sente aussi libre que possible. Et cette liberté complète lui suffit pour l'usage qu'il en fait.

Ceux qui connaissent la *Vie de Jésus* savent en quoi consiste cet usage. L'auteur fait rentrer dans son tableau du passé ce qui, dans les récits, lui semble convenir à la nature des choses et au milieu ; il met de côté tout ce qui ne remplit pas ces conditions ; il ne le réfute ni le contredit, il le passe simplement sous silence. Il n'accepte ou ne rejette pas en vertu des résultats de l'interprétation et de la critique, mais uniquement sur l'impression qu'il a reçue des détails. Bref, ce qui détermine son choix, c'est l'*intuition*.

Les résultats de cette méthode sont quelquefois stupéfiants. M. Renan accepte souvent comme historique beaucoup plus de traits que nous n'aurions cru possible à priori. Ainsi, il re-

fuse toute base historique au récit du passage de la mer Rouge; il est absurde d'admettre que les Egyptiens aient poursuivi les Israélites et se soient attirés une grande calamité; le cantique (Ex. XV) est une composition artificielle et littéraire, bien postérieure (154-164). Voilà un jugement sévère sans cérémonie. On néglige la différence qui existe entre les récits d'Exode XIV; on ne distingue pas entre Ex. XV, 1-19 et 20, 21; évidemment M. Renan n'attache aucun prix à ces deux chapitres. C'est ce qui ne l'empêche pas pourtant de dire, deux pages plus loin : « le manque d'eau était la privation la plus cruelle; au bout de trois jours on arriva au lieu nommé Mara à cause de ses eaux saumâtres. On chercha, en y faisant infuser certains branchages, à la rendre potable, sans y réussir beaucoup... Le campement d'Elim fut plus supportable. On y trouva douze sources, soixante-dix palmiers et des tamaris procurant une ombre agréable. » (p. 166.) On le voit, ici l'auteur puise dans le même chapitre, comme dans une source sûre (Ex. XV, 22, 25 *a*, 27). Le combat avec Amalek (Ex. XVII, 8-16) est également rangé parmi les faits historiques (p. 180). Les récits sinaïtiques (Ex. XIX sq.) ne reposent pas, il est vrai, sur des faits réels, mais rendent pourtant, même en détail, l'impression que le Sinaï fait sur celui qui le visite. « Certains endroits passaient pour si saints qu'on n'y marchait qu'après avoir retiré ses chaussures (Ex. III, 2). La croyance générale était qu'on ne pouvait voir le dieu qui y demeurait, sans mourir (v. 6). Son seul voisinage tuait (Ex. XIX, 12; XX, 18). Le vulgaire n'approchait pas de lui (Ex. XXXIV, 2). Sa face, conçue comme une hypostase distincte de lui (Ex. XXXIII, 14), était une tête de Méduse qu'un vivant ne pouvait voir. Même celui à qui il faisait la faveur de ses entretiens face à face, expiait cet honneur par la mort. » (p. 188.)

La même méthode s'applique à l'étude des siècles suivants. L'auteur se sert de Juges VI et suivants comme d'autant de sources dans l'histoire de Gédéon et d'Abimélech (317-334), sans distinguer entre VI, 11-24 et VI, 25-32, péricope beaucoup plus récente. Quant à Samuel, « sa vie, dit M. Renan, ne nous est guère connue que par des documents légendaires »

(p. 382), sans se soucier du fait incontestable que ces documents sont de valeur très inégale. Il emprunte hardiment ce qui lui paraît historique aux récits les plus récents et les plus *tendencieux*, par exemple à 1 Sam. VII (p. 383). Il ne néglige pas même 1 Sam. XII pour caractériser le prophétisme et place ce chapitre sur la même ligne que 1 Sam. IX, 1-X, 16 (p. 381).

Pour apprécier cet usage des sources il faut se rappeler ce que l'auteur en dit lui-même : « Il ne s'agit pas, en de pareilles histoires, de savoir comment les choses se sont passées ; il s'agit de se figurer les diverses manières dont elles ont pu se passer. Ce qui n'a pas été vrai dans un cas l'a été dans un autre. Les jugements sur les hommes, je l'avoue, sont, dans de telles conditions, pleins de chances d'erreurs. Mais ce n'est pas là une difficulté particulière aux temps fabuleux. Les jugements sur les hommes, hors des cas exceptionnels, ne sont possibles que dans les temps historiques très documentés ou rapprochés de nous. Et même alors, que de portes ouvertes à l'illusion ! En pareil cas toute phrase doit être accompagnée d'un *peut-être*. Je crois faire un usage suffisant de cette particule. Si on n'en trouve pas assez, qu'on en suppose les marges semées à profusion. On aura alors la mesure exacte de mes pensées. » (p. XIV.)

La supposition que M. Renan permet de faire ici, n'est pas de nature à augmenter la confiance des lecteurs de l'*Histoire du peuple d'Israël*. Il faudrait sans doute être insensé pour reprocher à M. Renan l'état des sources où il doit puiser. De plus il faut convenir franchement que nous n'irions pas loin dans la matière qui nous occupe, si nous nous bornions à la lettre des récits. Le don de l'intuition est absolument indispensable. Ce n'est que par divination que nous pouvons saisir la réalité. Mais plus ces facultés sont précieuses, plus il faut leur mettre un frein et les diriger dans la bonne voie. Or voilà ce qui manque malheureusement à M. Renan. Nous admettons volontiers chez lui la connaissance exacte qu'il a exaltée dans sa *Préface ;* mais elle ne le dirige pas dans l'accomplissement de l'œuvre difficile que lui imposait cette partie de son histoire. Les exemples cités tout à l'heure le prouvent. Il faut écarter

comme non historique Juges VI, 11-24 et *à fortiori* 25-32 avant d'essayer de faire revivre Jérubbâal. Pour se faire une idée nette de la personne de Samuel et de son œuvre, on est oblige d'écarter 1 Sam. VII et XII afin d'utiliser exclusivement ces chapitres pour caractériser l'époque et le milieu d'où ils sont sortis. *Et sic in ceteris.* Que l'imagination déploie ses ailes, mais qu'elle ne commence à voler que là où la recherche calme et patiente doit se déclarer insuffisante. Les *peut-être* ne disparaîtront pas, mais on n'aura plus à les semer « à profusion. »

La place dont je puis disposer ne me permet pas de parcourir tout le volume et de m'arrêter à tous les détails. Mais il y a un point capital que je ne saurais passer sous silence. Si l'on demande quelle est l'idée mère de la conception de l'histoire d'Israël selon M. Renan, ce qui la distingue de la plupart des autres, peut-être même de toutes, la réponse ne peut pas être douteuse. C'est l'antithèse de la religion des ancêtres nomades d'Israël, le soi-disant *élohisme*, et la religion populaire d'Israël, le *jahvéisme.*

Ce sont les chapitres III et IV du premier livre avec les titres : « Vocation religieuse des sémites nomades » et « Monothéisme, absence de mythologie, » qui traitent de l'élohisme [1]. Il faut bien le distinguer d'avec un monothéisme absolu. Les élohim sont innombrables, mais inséparables les uns des au-

[1] Le choix du terme n'est pas heureux. *Elohim* est un pluriel ; *élohisme* sera donc : le culte de plusieurs dieux. Le terme est employé, il est vrai, *passim* au singulier, mais cela est secondaire et d'ailleurs peu propre à désigner un prétendu phénomène général du sémitisme, précisément parce que c'est un usage de l'Ancien Testament. Evidemment l'emploi du terme dans la Genèse a exercé de l'influence sur le choix ; mais là l'emploi a un caractère tout particulier fondé sur l'idée que l'auteur se fait de l'âge du nom de Jahve ; il n'a par conséquent rien de commun avec ce que M. Renan appelle élohim. Il est curieux de constater que, il y a quelques années, un compatriote de M. Renan, Michel Nicolas, s'est servi du terme d'élohisme pour marquer une tendance religieuse, mais dans un sens opposé à celui de M. Renan, dans le sens d'un polythéisme antémosaïque ou du moins d'un Jahvisme impur, « monothéisme idolâtrique » combattu par les prophètes. (Voir les *Etudes critiques sur l'A. T.* par M. Nicolas. Paris 1862.)

tres, sans personnalité et sans nom, susceptibles par conséquent d'être confondus. « Un éloh n'a pas de nom qui le distingue d'un autre éloh, si bien que tous les élohs réunis agissent comme un seul être et que le mot d'*élohim* se construit avec le verbe au singulier » (p. 30). Mais cet Etre unique est pourtant « le seul Souverain qui s'occupe de tout » (p. 33), et « l'idée fondamentale de la religion sémitique était la suprématie d'un maître commun au ciel et à la terre » (p. 45). Si la divinité unique était individualisée et localisée, elle ne se bornait pas à une race particulière et n'était pas opposée à d'autres élohim : « jamais on ne les voit ennemis entre eux » (p. 34). L'hommage qu'on lui rend est simple et relativement pur ; notamment l'affreux sacrifice humain y brille par son absence. « La race sémitique nomade réduisit à quelque chose de secondaire les amulettes et les idoles ; elle supprima les chimères de la survivance complète après la mort... oui, dès l'époque reculée où nous sommes, le pasteur sémite porte au front le sceau du Dieu absolu, sur lequel il est écrit : cette race supprimera sur la terre la superstition. » (p. 50 sq.) En conséquence les générations subséquentes considérèrent comme un idéal, non seulement la condition des ancêtres en général, mais encore leur « déisme sans métaphysique. » (p. 59.) « Les descendants de ces vieux puritains du désert ne pouvaient détacher leur pensée du paradis qu'avaient habité leurs pères. » (p. 61.) Et en cela ils avaient raison, car « il est certain que le nomade primitif était plus avancé en religion que David et Omri. » (p. 63.)

Il résulte de ces considérations qu'Israël, loin de se maintenir au point de vue des ancêtres nomades, a déchu ou a bien dégénéré. Et en effet, M. Renan ne se lasse pas de proclamer et de déplorer cette décadence. Elle date du moment où les tribus s'unirent dans le pays de Gosen pour reconquérir ensemble leur indépendance et établir les bases d'un état futur. C'est alors que pour la première fois parut en scène le *Dieu national*, qu'on qualifia d'un nom qui existait déjà et qu'on nomma *Jahve*. Ce Dieu national est, je dirais presque, un vrai monstre. Il est exclusif, jaloux, sanguinaire, injuste. Quelques

passages suffiront pour prouver que je n'exagère pas. « Nous verrons les Beni-Israël s'attacher, comme toutes les tribus antiques, à cette idée étroite d'un dieu protecteur, chargé de garder la tribu, de la diriger, de la faire réussir envers et contre tous, et leur dieu devenir, pour protéger la tribu de choix, le plus injuste, le plus jaloux des dieux » (p. 34). « Ce fut une décadence quand les élohim eurent un nom propre, Camos, Jahve, Rimmon, et constituèrent pour chaque peuple un dieu jaloux, égoïste, personnel » (p. 85). « Dans le désert, Jahve n'est encore qu'un dieu de nomade, un dieu sans terre, ne disposant en propre d'aucun canton. Mais tout fut changé, quand Jahve devint un dieu local, patriote, national. Dès lors il fut féroce. Ce nouveau Jahve n'est plus l'antique source de la force et de la vie dans le monde. C'est un politique massacreur, un dieu qui favorise une petite tribu *per fas et nefas*. Tous les crimes vont être commandés par Jahve » (p. 262 sq.). Je ne donne que quelques échantillons.

Mais, dira-t-on, M. Renan reconnaît avec nous l'ennoblissement de la religion nationale d'Israël par les prophètes ! Sans doute, mais il le considère comme un retour à l'élohisme patriarcal et attribue le peu de bien que présente le jahvisme comme un survivant de cet élohisme. Déjà à la page 85 nous apprenons que Jahve deviendra peu à peu un synonyme d'élohim et que « le récit de cette lente transformation remplira cette histoire. » « Le progrès religieux d'Israël consistera à revenir de Jahve à élohim, à corriger Jahve, à lui retirer ses traits personnels pour ne lui laisser que l'existence abstraite d'élohim. » (p. 86.) Cette pensée se répète à l'occasion de l'exode. « L'idée nationale voulait un dieu qui ne pensât qu'à la nation, qui, dans l'intérêt de la nation, fût cruel, injuste, ennemi du genre humain... Heureusement, il y avait dans le génie d'Israël quelque chose de supérieur aux préjugés nationaux. Le vieil élohisme ne mourra jamais ; il survivra au jahvéisme ou plutôt il se l'assimilera. La verrue sera extirpée. Les prophètes et en particulier Jésus, le dernier d'entre eux, expulseront Jahve, Dieu exclusif d'Israël, et reviendront à la belle formule patriarcale d'un père juste et bon, unique pour

l'univers et le genre humain » (p. 173 sq.). Cette idée est si chère à M. Renan qu'il compromet son grand nom, si bien mérité, d'écrivain en la ressassant perpétuellement jusqu'à satiété. Dans le chapitre sur le Sinaï, on nous rappelle de nouveau la décadence de Jahve prenant le rôle de protecteur d'un petit peuple (p. 197). Puis, après qu'Israël est entré en Canaan, tout un chapitre est consacré au « développement du jahvéisme matérialiste. » (p. 261-274.) Le passage de l'élohisme des patriarches au dieu populaire Jahve est comparé à la transformation de l'Etre absolu de la philosophie allemande en la divinité que l'empereur Guillaume invoque comme *unser Gott*. « Mais l'esprit national, avec son dieu particulier, ne fut en réalité qu'une erreur passagère d'Israël. De terribles démolisseurs, les prophètes, dépositaires du véritable esprit de la race, détruiront en détail ce Jahve cruel, partial, rancunier, et reviendront, par une série de poussées constantes et de plus en plus vigoureuses, à l'élohisme primitif, au dieu patriarcal, à l'El de la grande tente, au vrai Dieu. L'histoire d'Israël se résumera en un mot : effort séculaire pour renoncer au faux dieu Jahve et revenir au primitif élohim. » (p. 265.)

Après ces citations textuelles le lecteur comprendra le jugement qui attend cette conception de l'histoire. Le tableau de l'essence et du caractère de Jahve est outré ou partial ; celui du prétendu élohisme est purement fantaisiste. L'admiration que nous inspirent les grands talents de M. Renan ne doit pas nous empêcher de le déclarer sans ambages. Il n'y a pas ombre de preuve en faveur de la thèse que les ancêtres d'Israël aient professé une religion telle que cet élohisme. Les traits qui servent à le tracer sont empruntés, non à la religion des Bédouins d'autrefois ou de nos jours, mais aux récits de la Genèse, à l'aide desquels M. Renan prétend pouvoir reconstruire par divination les anciens nomades sémitiques. Au fond son idée se dissout d'elle-même. Les ancêtres ne formaient-ils pas une tribu ? et dans ce cas, comment pouvaient-ils donc conserver leur religion dans toute sa pureté ? Leur dieu s'appelait déjà Jahve, comme on le suppose sur la foi des récits de la Genèse plus récents de huit à dix siècles ; Jahve est un nom propre

et pourtant leur religion est l'élohisme, lequel se distingue précisément par le caractère impersonnel de son dieu ! Pour supprimer ces contradictions, il faut recourir à l'idée évidemment absurde que les tribus dégénèrent dès qu'elles se réunissent en nation. C'est bien quelquefois la pensée de M. Renan : « Ces douces familles de pasteurs (!) dont les populations sédentaires accueillaient le passage avec bénédiction, deviennent un peuple dur, obstiné, à la nuque résistante. Son approche excite la crainte de tous ; c'est un ennemi. Il est féroce pour quiconque se trouve sur son chemin. La transformation est opérée : Israël n'est plus une tribu, c'est déjà une nation. Hélas, depuis le commencement du monde, on n'a pas encore vu une aimable nation ! » (p. 153.) Heureusement la condamnation prononcée ici est générale : aucun peuple spécial n'a du moins raison de se plaindre du grief qu'il a reçu. Mais, pour parler sérieusement, un homme tel que M. Renan peut-il avoir cette conviction ? La glorification de l'état de nature à la J.-J. Rousseau est-elle moins contestable pour avoir été restreinte à la race sémitique ?

Il n'est pas besoin de démontrer que ce point de départ foncièrement faux rend l'auteur injuste dans son tableau de l'histoire subséquente d'Israël. Nous profiterons avec reconnaissance de mainte observation importante sur les détails, mais il nous est impossible de nous approprier l'idée de l'ensemble. La fausse méthode, la confiance exagérée dans la puissance de l'intuition, n'a pas seulement conduit çà et là à des résultats erronés, mais elle a encore dénaturé l'idée fondamentale de cette histoire. Espèrons que les volumes suivants provoqueront des objections moins graves et fourniront plus de matière à l'admiration.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Bible des familles publiée par une réunion de pasteurs glaronnais [1].

La voilà donc cette Bible qui a tant fait parler d'elle depuis tantôt cinq ans! Vous pouvez vous la procurer, à votre choix, sous le titre de *Bible des familles. Extrait de l'Ecriture Sainte pour l'édification domestique et l'instruction de la jeunesse*, ou sous celui de : *Extrait de la Bible à l'usage de l'école et de la famille.* C'est un beau volume de 650 pages environ, en cinq éditions plus ou moins élégantes, avec ou sans cartes, au prix exceptionnellement bas de 1 fr. 25 à 4 fr. 30.

On sait quelle est l'origine de cet ouvrage. En 1884, M. le pasteur Gottfried Herr, de Betschwanden, présentait à la Société pastorale suisse, réunie à Glaris, un rapport sur l'utilité et la convenance d'une Bible abrégée composée en vue de l'instruction de la jeunesse et à l'usage du culte domestique. Les conclusions de ce travail ne restèrent pas à l'état de programme. L'idée ne tarda pas à prendre corps. Cinq pasteurs glaronnais de tendances théologiques diverses s'associèrent à cet effet. Au commencement de l'année 1887 l'ouvrage était mis en vente. Plusieurs milliers d'exemplaires s'écoulèrent en peu de semaines. Le volume continue à faire son chemin, et plus d'un pasteur qui, à priori, avait toute sorte d'objections à faire, tant du point de vue des « principes du protestantisme » ou de la conception « organique » de l'Ecriture que pour

[1] *Bibel-Auszug für Schule und Haus.* Glaris, 1887. *Mittlere Ausgabe.* Avec 2 cartes, l'une de la Palestine, l'autre de la partie orientale de la Méditerranée.

des raisons d'opportunité et de prudence pastorale, s'est déjà si bien réconcilié et familiarisé avec cet *Extrait* qu'il l'a mis sans le moindre scrupule, et même avec plaisir, entre les mains de ses élèves.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter une fois de plus la question si souvent ventilée de la convenance et de la légitimité d'une semblable chrestomathie. Dans la pratique il y a beau longtemps que la question a été tranchée, tantôt sous une forme tantôt sous une autre. Essayons aussi succinctement que possible de donner une idée du travail que les honorables pasteurs du canton de Glaris ont mis au jour.

Il est presque superflu de dire que, comme toutes les versions modernes de la Bible, celle-ci présente un texte suivi, les alinéas étant déterminés par le sens, et qu'il n'est plus question d'un morcellement par versets. Les chiffres traditionnels indiquant les chapitres et les versets sont rejetés à la marge. Le texte n'est interrompu que par de courts sommaires. A la marge inférieure se rencontrent çà et là des références et des notes explicatives. Quant aux livres et morceaux poétiques, ils sont en général imprimés comme la prose, sans doute pour gagner de la place. On a fait une exception pour certains morceaux tels que Deut. XXXII ; Jug. V ; 2 Sam. I, 19-27 ; une quinzaine de Psaumes ; Prov. XXXI, 10-31 ; Esa. XII et XXXV ; un fragment de Lam. V.

Il ne nous appartient pas de nous prononcer sur la valeur de la *traduction*. Pour autant que nous sommes capable d'en juger, c'est une revision éclectique. Luther paraît avoir servi de base, mais il a été fait usage de diverses traductions modernes. Les archaïsmes sont évités. Le texte se lit facilement et fait honneur au goût littéraire de ses rédacteurs.

Ce qui nous intéresse surtout c'est le choix, — tranchons le mot, le *triage* opéré par eux dans les livres saints. Le principe qui les a guidés dans cette délicate opération n'est pas un principe dogmatique, mais un principe essentiellement pratique. C'est celui de l'édification ; ajoutons pour plus de précision : de l'édification de tous ceux, petits ou grands, qui ne sont pas encore parvenus à l'âge de majorité spirituelle et morale. Une Bible à l'usage des simples ou, pour mieux dire, des commençants, que ces commençants soient encore écoliers ou déjà pères et mères de famille : voilà ce qu'il s'agissait de constituer. Dans ce but il fallait éliminer des documents humains de la révélation divine (lesquels, en soi et comme

tels, ne sont pas plus un livre d'édification qu'ils ne sont un système de dogmatique ou un code de morale), tout ce qui peut heurter le sens moral de la jeunesse des écoles et ne se prête pas à la lecture dans le cercle de la famille.

Cette tâche, nous n'hésitons pas à le dire, les éditeurs de la « Bible de Glaris » s'en sont acquittés à tout prendre avec beaucoup de tact et de discernement. Il va de soi qu'en pareille matière il est impossible de contenter tout le monde. Il y a là des questions de plus ou de moins, de trop ou de trop peu, où les impressions, les expériences, les prédilections personnelles pèseront toujours d'un grand poids dans la balance du critique. D'ailleurs cette première édition n'est sans doute pas définitive. Ce n'est pas un *canon* à jamais fermé et fixé, mais un premier essai susceptible de revision, d'amélioration et, peut-être, de réduction. En le publiant tel qu'il est, ses auteurs ont fait acte de foi, de courage et de sagesse.

En ce qui concerne l'Ancien Testament, on constate d'abord l'omission des livres suivants : les deux livres des *Chroniques* (à l'exception du petit fragment 2 Chron. XXXV, 20-25, défaite et mort du roi Josias, substitué aux deux versets parallèles de 2 Rois XXIII), *Esther*, le *Cantique des Cantiques*, *Abdias* et *Nahum*. Plusieurs regretteront, au point de vue littéraire, l'élimination complète de ce dernier petit livre; au point de vue de l'édification, l'absence de certains morceaux, soit discours soit prières, des livres des Chroniques. Tout bien compté, le retranchement de cette chronique du quatrième siècle, d'ailleurs fort instructive en son genre, se justifie pleinement. Personne je pense ne trouvera à redire à l'omission d'Esther et du Cantique.

Parmi les livres historiques, la *Genèse* est à juste titre celui qui a subi le moins de coupures. A part quelques abréviations, par exemple dans le récit du déluge et dans l'histoire d'Isaac et de Jacob, ces coupures ont porté essentiellement sur les généalogies et sur les récits offrant des pierres d'achoppement au point de vue moral. (Abram et Sarah en Egypte et à Guérar ; Agar ; naissance de Moab et d'Ammon ; Juda et Thamar ; etc.) Peut-être la pruderie a-t-elle été poussée un peu loin en ce qui concerne le rite de la circoncision. (Gen. XVII.) La Genèse occupe à elle seule autant et même plus de place que les quatres autres livres du Pentateuque réunis. Comme on devait s'y attendre, la plus grande partie des matériaux qu'à fourni aux livres de l'Exode, du Lévitique et des Nom-

bres le « code sacerdotal » a été sacrifiée. Les extraits du *Lévitique* se réduisent à XIX, 1-3 ; 9-18 ; 31-36 ; XXIV, 17-22 ; XXVI, 11-13, de quoi remplir une page. Ici les ciseaux ont décidément taillé par trop en plein drap. Dans les autres *livres historiques*, nous ne pouvons nous empêcher de regretter l'absence totale de la figure si populaire de Samson et l'omission des épisodes d'Elisée chez la Sunamite et de la reine Athalie. Notons que le cantique d'Ezéchias est transféré du livre d'Esaïe à la suite de 2 Rois XX, 7.

Passons aux livres poétiques. Il n'était pas facile de faire un « extrait » du livre de *Job*. Les éditeurs avaient le choix entre deux systèmes : ou bien suivre le dialogue d'un bout à l'autre, en donnant des fragments plus ou moins étendus de chaque discours ; ou bien reproduire intégralement, outre le prologue et l'épilogue, tel ou tel cycle de discours et laisser le reste de côté. C'est la première de ces méthodes qui a été adoptée. Il est permis de douter que ce fût là le choix le plus heureux. A l'égard du *Psautier* les rédacteurs se sont montrés très conservateurs. Ce n'est pas nous qui leur en ferons un reproche, bien que nous eussions compris l'omission d'un nombre plus considérable de morceaux. 133 psaumes sur 150 ont été conservés ; encore faut-il remarquer qu'en réalité il n'en manque que 14, puisque psaume XIV = LIII ; LXX = XL, 14-18, et que le psaume XVIII figure déjà dans 2 Samuel XXII. Le texte de la plupart des psaumes est reproduit en entier. Çà et là, pourtant, quelques versets ont été éliminés. Les imprécations contre les ennemis ont en général disparu. Des 176 versets du psaume CXIX il en reste environ 100. On ne peut qu'approuver le triage opéré dans le livre des *Proverbes*. Quant à l'*Ecclésiaste*, les extraits qu'on en donne sont rangés sous ces quatre chefs : « Toutes les choses terrestres ne sont que vanité ; » « Toute chose a son temps ; » « Toute sorte de sages enseignements » (versets plus ou moins égrenés des chap. IV à XI) ; « Souviens-toi de Dieu dans ton jeune âge et tu seras consolé dans ta vieillesse. »

La littérature *prophétique* est largement et dignement représentée. La seconde partie du livre d'Esaïe est restée presque intacte. En revanche Ezéchiel, Osée, Zacharie ont subi de fortes réductions, ce que nous ne saurions désapprouver. On a eu soin de conserver les principaux passages eschatologiques et messianiques. En somme l'anthologie tirée des « petits prophètes » nous paraît être une des parties les mieux réussies du travail.

Naturellement le *Nouveau Testament* est beaucoup moins abrégé

que l'Ancien. Si dans la Bible complète, la seconde partie est à la première, au point de vue du volume, comme 1 est à 3, le rapport se trouve être dans l'Extrait à peu près celui de 2 à 3. Dans les cinq *livres historiques*, si l'on excepte les textes parallèles des Synoptiques, il n'y a pour ainsi dire rien d'omis. L'omission la plus considérable est celle des généalogies de Matthieu I et de Luc III. La péricope de la femme adultère, Jean VIII, est accompagnée d'une note marginale indiquant que ce récit manque dans les plus anciens manuscrits.

Même les *épîtres pauliniennes* ont été fort épargnées. Dans les *Romains* on a éliminé II, 25-29 ; III, 1 *b*; IV, 6-17, 19; V, 13-17; VII, 2, 3; IX, 6 33; X, 18-21 ; XI, 9, 10 ; XVI, 24. Quelques- unes de ces omissions sont motivées par la même raison que celle de Genèse XVII, 10-27 ; c'est qu'il est question dans ces passages de la circoncision. Ailleurs encore, dans 1 Corinthiens, Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens, le même motif a fait tantôt omettre quelques versets ou un membre de phrase, tantôt remplacer le mot malsonnant par un terme plus ou moins équivalent. Ce rigorisme n'est-il pas excessif? Pour être conséquent, il eût fallu faire disparaître aussi la circoncision de Luc II (l'enfant Jésus) et de Actes XVI (Timothée). — Dans la *1re aux Corinthiens* sont laissés de côté les passages relatifs au célibat et à la femme qui prie sans avoir la tête couverte, ainsi que les chapitres 8 et 14 concernant les viandes offertes aux idoles et la glossolalie. La *2de aux Corinthiens* est reproduite à peu près telle quelle; pareillement les *Ephésiens*, les *Philippiens*, même les *Colossiens*. Il en est de même des épîtres à *Timothée*, *Tite* et *Philémon*. Dans les *Galates*, outre les textes déjà mentionnés à propos de la circoncision, les rédacteurs ont omis à bon escient le passage III, 15-22 (du σπέρμα d'Abraham et du μεσίτης) et l'allégorie d'Agar et de Sara, IV, 21-31. Les deux épîtres aux *Thessaloniciens* ont été diminuées, la première de la péricope relative à la parousie, IV, 15-18; la seconde de celle qui traite de l'antéchrist, II, 1-12.

Parmi les autres épîtres, celle qui a subi le plus de réductions est, comme on pouvait le prévoir, l'épître aux *Hébreux*. Les principales coupures se rencontrent dans les chapitres VII à X où le sacerdoce de Christ est comparé à celui de Melchisédek et au sacerdoce lévitique.

L'*Apocalypse*, enfin, est représentée par les sept épîtres aux Eglises d'Asie, chap. II et III, précédées de l'adresse et de la saluta-

tion, I, 4-6; 9-11 ; par quelques fragments épars des chap. IV-XX, réunis sous le titre : « l'assemblée des bienheureux et le jugement des morts ; » et par des extraits de la description de la nouvelle Jérusalem, chap. XXI et XXII. H. V.

BALDENSPERGER. — LA CONSCIENCE DE JÉSUS ET LES ESPÉRANCES MESSIANIQUES DE SON TEMPS [1].

Les lecteurs de la *Revue* n'auront pas encore oublié l'étude aussi intéressante qu'instructive sur les *Origines de l'Essénisme* que M. Baldensperger y publiait en 1886 (p. 193-205).

L'ouvrage que le même auteur présente aujourd'hui aux théologiens, aborde un sujet qui intéresse au plus haut degré quiconque s'occupe des origines du christianisme en faisant abstraction complète de la dogmatique traditionnelle.

C'est un essai de construction psychologique du développement religieux de Jésus, de sa conscience propre, *Selbstbewusstsein*, de la pensée fondamentale qui a dirigé sa prédication et ses œuvres, sa vie et sa mort, de l'influence du milieu où il vécut et de la réaction qu'il exerça sur les idées messianiques de ses contemporains.

L'intention de l'auteur n'est pas d'ajouter un aperçu même sommaire aux nombreuses *Vies de Jésus* qui ont paru ces dernières années et dont il reconnaît les mérites divers. Il se propose plutôt de concentrer sur l'étude de la conscience de Jésus les mille rayons qui sont, pour ainsi dire, dispersés dans les détails de l'histoire évangélique.

« Une telle exposition spéciale, dit l'auteur dans l'Introduction, n'est *possible*, si jamais l'on parvient à la mener à bonne fin, qu'en partant de l'examen des croyances messianiques du judaïsme : c'est dans ce cadre que nos sources dessinent l'image de Jésus et rien ne nous autorise à l'en détacher.

» C'est précisément ce domaine des idées et des espérances messianiques des Juifs (et surtout celui qui restait inexploré dans les sources talmudiques) qui a été travaillé avec tant de soin par des savants distingués de nos jours.

» Les lumières, que leurs travaux ont répandues sur l'histoire

[1] *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, von W. Baldensperger. Strassburg, 1888. V et 192 pp.

évangélique sont telles que, en les mettant en œuvre, l'on a un certain droit de consacrer des ouvrages nouveaux à la personne de Jésus. Nous nous sommes suffisamment représenté les objections qu'à l'aide d'une connaissance plus intime de la pensée juive, on peut formuler contre une synthèse prématurée, et néanmoins nous avons cédé à l'attrait de tenter une construction avec les matériaux qui ont été déjà travaillés. »

Cette construction a naturellement à sa base une étude approfondie des sources diverses qui attestent la formation et le développement des espérances messianiques du judaïsme jusqu'à la venue de Jésus-Christ et même après. La mystérieuse littérature apocalyptique, Daniel en tête, joue ici un rôle plus important qu'on ne lui attribue d'ordinaire, bien que toutes les questions qui s'y rattachent n'aient pas encore été suffisamment élucidées.

C'est donc à l'exposition et à la critique de ces sources, à l'appréciation du sens et de l'importance des espérances messianiques dans la conscience religieuse du peuple juif, au tableau du développement des idées messianico-apocalyptiques dans leurs rapports avec l'histoire religieuse et politique de ce peuple, à la définition de l'apocalyptique et de son rôle au milieu des partis juifs ; — c'est à tout cela que l'auteur consacre la *première partie* ou les quatre premiers chapitres de son livre.

Il y a certes beaucoup à apprendre dans cette partie de l'ouvrage de notre savant auteur. Y a-t-il quelque chose à reprendre ? Des juges plus et mieux informés que moi le feront peut-être, surtout dans ce qui a trait à la valeur et à l'importance de tel ou tel document, de tel ou tel parti. Pour moi, j'aime mieux éviter le reproche d'incompétence et avouer tout simplement que j'ai été à bonne école et que j'y ai puisé beaucoup de renseignements précieux et utiles, soit pour comprendre le rôle que les livres de la loi, les écrits des prophètes et les spéculations apocalyptiques ont joué dans la vie morale, religieuse et politique de la nation juive, soit même pour m'expliquer certains faits et maint enseignement des écrits apostoliques.

Le résultat général de cette première partie répond bien à l'idée que nous nous faisons de la situation des esprits en Judée lors de la venue de Jésus-Christ.

Pour sortir du cercle vicieux où ils étaient enfermés, il ne fallait rien de moins qu'une nouvelle conception de la voie du salut et une vue plus profonde de la nature divine.

La seconde partie, renfermant les cinq derniers chapitres, précédés d'une observation préliminaire et suivis d'un résumé final sur le *sens de la messianité de Jésus*, est consacrée à démontrer la thèse favorite de l'auteur sur le caractère messianique de Jésus. C'est sa réponse à la grande question : Comment Jésus est-il le Christ, le Messie ? Question importante, s'il en est, question plus brûlante que jamais et de la solution de laquelle dépend l'avenir de la dogmatique et de la religion elle-même. On peut ne pas souscrire à toutes les opinions de l'auteur ; on peut repousser même la thèse fondamentale sur laquelle il fait reposer ses raisonnements et leurs conséquences ; mais on ne saurait parcourir avec indifférence les pages, d'ailleurs écrites dans un style lumineux, qu'il a consacrées (voir surtout le chapitre IX) à l'étude du développement humain de Jésus.

On parle si souvent d'une manière vague du côté humain de la personne du Sauveur qu'on est bien aise de trouver un auteur qui prend cette humanité au sérieux et s'efforce de nous faire pénétrer dans l'histoire intime, dans l'âme de celui auquel on peut appliquer d'une façon parfaite et complète le *Ecce homo*.

L'auteur n'a-t-il pas trop abondé dans le sens de l'humanisation de Jésus ? N'a-t-il pas trop insisté sur l'influence du milieu ? N'a-t-il pas mis sur le compte du Maître ce qui n'était que le fait des disciples et des rédacteurs de nos évangiles ? N'accorde-t-il pas aux rêveries apocalyptiques une importance excessive comme facteur de la conscience messianique de Jésus ? N'est-il pas parti de l'idée purement évolutionniste dans son appréciation de l'esprit et de l'œuvre du Sauveur ? Ne lui refuse-t-il pas le pouvoir d'implanter dans le monde un principe de vie nouvelle ? Autant de questions que la critique ne manquera pas de soulever, tout en reconnaissant la bonne foi de l'auteur et le souffle moral et religieux qui inspire son livre.

Quoi qu'il en soit, ce livre donnera beaucoup à réfléchir à tous les lecteurs des écrits apostoliques et particulièrement à ceux qui, pour soutenir l'absolue infaillibilité des écrivains sacrés, se tordent l'esprit en tordant les textes.

Pour que le lecteur puisse juger, pièce en mains, de l'état de la question, voici la traduction ou l'analyse de la conclusion ci-dessus mentionnée de cette seconde partie du livre.

« Nous résumons brièvement le résultat de notre essai comme suit : Jésus se regarda en effet comme le Messie promis. Cette foi

messianique donne seule la vraie explication de sa conscience (Selbstbewusstsein). Ce n'est que cette foi qui lui a révélé sa plus intime essence, sa personnalité, et, à dater de son baptême, il n'a pas eu de lui-même d'autre idée, si ce n'est qu'il était le Messie. Toute distinction ultérieure entre la conscience messianique et une conscience plus profonde encore, en tant qu'on l'attribue à Jésus lui-même, méconnaît son caractère propre et ne fait qu'amoindrir sa messianité. »

C'est à tort qu'on a inventé de nos jours la théorie de l'accommodation aux idées du temps. Jésus n'était pas *opportuniste* en religion; il était de sa nature *idéaliste*.

« Il n'a jamais capitulé par prudence humaine avec sa conscience, il n'a jamais admis des compromis, et de plus, toutes les expériences extérieures n'ont eu sur lui d'autre action que de le porter à se les approprier d'abord complètement pour les reproduire ensuite en leur imprimant le sceau de sa personnalité.

» Jésus ayant acquis la conscience messianique par sa vie intérieure, par son expérience religieuse, cette conscience échappe entièrement et toujours au jugement de la raison théorique dont toutes les objections tombent devant la plénitude de sa foi. Il ne s'agit pas ici des *prétentions* de Jésus et du droit de ses prétentions; bien plutôt la question pour lui était de savoir s'il pouvait légitimement se soustraire à la volonté de Dieu clairement reconnue. Son activité messianique n'était pas une usurpation, mais de l'obéissance; n'était pas l'effet d'un choix libre, mais une nécessité inexorable, divine. Il lui en coûta grandement et ce fut une chose pénible pour lui que de se déclarer Messie, mais il le fit poussé par le sentiment du devoir. Sa chair et son sang résistaient à cela, mais son homme pneumatique l'y entraînait. Pour cet homme, ce n'est pas la déclaration qu'il était le Messie, mais le renoncement à cette mission, qui aurait été sans excuse.

» La foi messianique était si loin d'être un obstacle au libre développement de Jésus qu'elle devint au contraire le principe moteur de toute sa vie, de ses paroles et de sa conduite. Cette foi ne s'est pas limitée à provoquer ses premiers débuts publics; elle était aussi le ressort secret qui a produit au grand jour le trésor religieux et moral caché dans l'intérieur de Jésus. C'est parce que Jésus se savait le Messie et regardait comme imminente la fondation du règne de la gloire qu'il prêcha, comme des conditions préalables de ce règne, l'amour, la justice, la repentance, c'est-à-dire le règne de

Dieu dans les cœurs. C'est aussi de son assurance messianique que sont venues ses plus hautes sentences spiritualistes. Et ne peut-on pas affirmer que c'est précisément en enseignant que la venue du Messie avec éclat et puissance n'aurait lieu qu'après ses souffrances et sa mort, qu'il a énoncé la doctrine profondément significative du Messie mourant et en général toutes les vérités fondamentales de la théologie de la passion ? La foi messianique de Jésus était donc le *principe actif et formateur, comme l'élément viril et fécondant de sa vie* [1]. Sans cette conscience sa personnalité aurait été fermée pour le monde extérieur et son individualité serait restée une lettre morte. La proposition est donc vraie en tout cas : Le salut du monde dépendait de Jésus *le Messie* [1]. »

Voilà le livre. Je me permets, comme on dit, pour le mot de la fin, de rapprocher de la thèse favorite de l'auteur celle que développe dans *Ma religion* le célèbre Tolstoï qui a, lui aussi, étudié les Evangiles et croit avoir pleinement saisi la pensée de Jésus sur le règne de Dieu. (Voir Revue de théol. et de phil. 1886, p. 83,)

« Le règne de Dieu sur la terre, c'est la paix de tous les hommes entre eux. C'est ainsi que tous les prophètes hébreux concevaient le règne de Dieu. La paix entre les hommes est le plus grand bien sur la terre qui soit à la portée de tous.

» Tel le concevait et le conçoit invariablement chaque cœur humain. Toutes les prophéties promettent la paix aux hommes.

» Toute la doctrine de Jésus n'a qu'un but : donner le règne de Dieu aux hommes, — la paix...

» Les commandements de la paix donnés par Jésus, simples, clairs, prévoyant tous les cas de discussion et les prévenant tous, — inaugure le règne de Dieu sur la terre.

» Donc Jésus est, en effet, le Messie. Il a accompli ce qui a été promis. Nous seuls n'accomplissons pas ce que nous avons à accomplir pour que le règne de Dieu s'établisse sur la terre, ce règne que tous les hommes ont souhaité de tout temps, qu'ils ont cherché et cherchent tous les jours. »

Que le lecteur compare M. Baldensperger et M. Tolstoï ; qu'il les complète l'un par l'autre et je pense qu'il trouvera la vérité.

In medio veritas.

J.-J. PARANDER.

[1] C'est l'auteur même qui souligne.

E. Chastel. — Mélanges[1].

En rassemblant, pour les publier en un volume de Mélanges, un certain nombre d'opuscules dispersés ou inédits, de feu M. le professeur Chastel, la famille du défunt n'a pas seulement rempli un devoir de piété envers une mémoire chère et vénérée. Elle a répondu à un secret désir de ses nombreux élèves et s'est assuré la reconnaissance de tous ceux qui, sans avoir été assis au pied de sa chaire, ont profité de ses doctes travaux.

Le volume ne contient que trois pièces inédites, savoir deux sermons « offerts comme un spécimen de la prédication du pasteur, » l'un sur *les inquiétudes terrestres* (1833), l'autre sur l'*excellence de la doctrine de Jésus* (1835), puis le *discours d'ouverture* prononcé par le professeur le jour (7 mai 1839) qu'il prenait possession de la chaire d'histoire ecclésiastique à l'Académie de Genève. Ce discours, encore plus édifiant qu'il n'est académique, méritait de ne pas tomber dans l'oubli. Il caractérise au mieux la manière à la fois pratique et « philosophique » dont le professeur concevait la tâche qui lui était confiée. Ce qui le préoccupe, ce sont les fruits, les leçons utiles pour le gouvernement de l'Eglise, que ses auditeurs devaient recueillir de son enseignement, les dispositions religieuses et intellectuelles que l'étude de l'histoire ecclésiastique lui paraissait éminemment propre à développer chez de futurs ministres.

Tous les autres morceaux, au nombre de dix-huit, fort inégaux en étendue et en valeur, avaient déjà vu le jour de 1834 à 1879. Les uns avaient paru sous forme de brochures, d'autres dans divers journaux ou revues (Protestant, de Genève, Bibliothèque universelle, Christianisme libéral, Revue historique, de Paris, Journal de Genève). Conférences, biographies, comptes rendus, presque tous en rapport plus ou moins étroit avec l'histoire de la religion sinon de l'Eglise, ces opuscules sauvés de la dispersion contribuent, selon les termes de l'avant-propos, à nous « faire mieux connaître sous tous ses aspects l'attachante figure » de leur auteur.

Le plus considérable de ces ouvrages ce sont les quatre conférences prêchées à Genève, en 1856, sur « l'Eglise romaine considérée dans ses rapports avec le développement de l'humanité. » (Pag. 129-

[1] E. Chastel, *Mélanges historiques et religieux*, précédés d'une *notice biographique* par Aug. Bouvier. — Paris, Librairie G. Fischbacher; Genève, Librairie A. Cherbuliez. 1888. — CCXCV et 564 pages.

220). A ces conférences polémiques *prêchées*, plusieurs, et nous sommes de ce nombre, préféreront sans doute les conférences historiques simplement *prononcées* devant un auditoire d'hommes, en 1860, sur les « trois conciles réformateurs » de Pise, de Constance, de Bâle, et sur « le martyre dans les premiers siècles de l'Eglise. » Chacun lira avec un sympathique intérêt la notice biographique consacrée à l'unitaire anglais John-James Tayler, et c'est avec plaisir et profit qu'on reviendra aux belles études sur « les catacombes et les inscriptions chrétiennes de l'ancienne Rome, » « le cimetière de Calliste, » et les « destinées de la bibliothèque d'Alexandrie. » Il ne sera pas superflu d'ajouter que les éditeurs n'ont pas cru devoir reproduire dans ce volume les articles, dus à la plume de Chastel, qui figurent dans des collections « suffisamment répandues, » telles que les Etrennes chrétiennes de Genève et l'Encyclopédie des sciences religieuses.

En revanche, les « Mélanges » sont enrichis d'une ample *notice biographique* rédigée par un homme qui « après avoir été un des meilleurs élèves de M. Chastel, et plus tard son collègue, est resté jusqu'au dernier jour l'un de ses amis les plus fidèles et les plus dévoués. » C'est le témoignage qui lui est rendu par la bienheureuse compagne du défunt, dans la dédicace à ses petits-enfants écrite peu de temps avant son propre délogement.

M. le professeur Bouvier était en effet mieux qualifié que personne pour s'acquitter avec succès de cet office de biographe. Dans six chapitres, il nous fait connaître tour à tour l'étudiant, le ministre, le pasteur et le citoyen, le professeur, l'historien et le théologien, l'homme et le chrétien. Il nous le fait connaître et apprécier en le faisant autant que possible parler lui-même. L'affection et la reconnaissance qui ont visiblement inspiré l'auteur de ces pages, le désir de rendre pleine justice aux qualités personnelles de son maître et collègue et au mérite de ses nombreux travaux, n'ont pas porté préjudice chez lui à l'indépendance du critique. Il ne dissimule ni les déficits de l'œuvre historique de Chastel, ni les lacunes de sa théologie. Ce qui ajoute à la valeur de cette biographie, c'est qu'elle répand un jour intéressant sur le milieu où l'historien genevois a grandi et où il a exercé son ministère pastoral et professoral. Nous nous permettons de signaler en particulier, sous ce rapport, le chapitre où, parlant des études de Chastel, M. Bouvier est amené à esquisser l'histoire de Genève sous la Restauration et au temps du Réveil.

Disons en terminant que le volume est orné de la photographie d'Etienne Chastel et d'une vue de l'ancienne chapelle des Machabées (ci-devant auditoire de théologie) attenant à la façade du temple de Saint-Pierre. H. V.

HAGENBACH. — HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE DE LA RÉFORMATION, éditée par F. Nippold [1].

La publication de l'histoire ecclésiastique de Hagenbach par F. Nippold paraît se poursuivre avec un succès croissant. L'année dernière (voir 3e livraison, mai 1887) nous annoncions ici même le volume sur le moyen âge ; le moment est déjà venu de signaler celui sur la Réformation. Ce qui paraît avoir facilité le succès de cette publication, c'est qu'elle s'adresse au grand public instruit et non aux connaisseurs qui tiennent beaucoup aux nouveautés et aux raretés. Ce n'est pas à dire que Nippold entende rester en arrière des découvertes modernes. Le corps de l'ouvrage expose en trente-cinq leçons l'histoire de la Réformation (de 1517-1555). Puis vient un *appendice* de 68 pages d'un texte fort serré. L'éditeur signale les travaux nouveaux qui ont paru sur la Réformation depuis la rédaction de Hagenbach. L'histoire est donc tenue à jour.

Peut-être serait-il prudent de nous en tenir à cette notice extrêmement laconique. Comment prétendre en effet résumer avec quelque équité les études nouvelles que l'histoire de la Réformation a provoquées dernièrement en Allemagne, en Suisse, en France, en Angleterre ? Ajoutons que Nippold est d'une richesse effrayante : tout est signalé, non seulement les travaux sur la réformation en général dans les divers pays de l'Europe, mais en outre les simples notices concernant les individualités plus ou moins marquantes, enfin tout ce qui concerne les provinces, les Eglises locales.

On se réconcilie avec cette ampleur de détails, quand on entend l'éditeur affirmer que l'histoire de la Réformation est encore à faire ou à refaire, même en Allemagne !

Malgré ses mérites, Ranke est devenu insuffisant. Dans son his-

[1] *Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum 19ten Jahrhundert.* Vorlesungen von Dr. K. R. Hagenbach, weiland ordentlicher Professor der Theologie in Basel. Neue durchgängig überarbeitete gesammte ausgabe. *Dritter Band : Reformationsgeschichte.* Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1887.

toire des papes il met trop en saillie les petites faiblesses des divers cercles où règne le népotisme, sans signaler sur quoi repose cette puissance papale qui va se renouvelant sans cesse. Ensuite il ne tient pas suffisamment compte des facteurs religieux, qui n'ont de valeur à ses yeux qu'autant qu'ils aboutissent à des résultats politiques. Ranke ne saurait faire sa place aux pulsations de la conscience religieuse, pour la raison fort simple que les critères moraux sont exclus à priori. Il ne faut pas se faire illusion ni se tromper soi-même. Ce n'est pas Ranke seul qui laisse à désirer ; aucun des ouvrages autrefois célèbres ne répond plus au besoin de l'heure présente : ni l'optimisme hégélien, qui s'étale avec complaisance dans le livre de Marheinecke, ni le pessimisme de F.-A. Menzel, rappelant Schopenhauer (qui eut un effet si réfrigérant sur Rothe dans sa jeunesse). Quant à l'histoire de Merle d'Aubigné, écrite au point de vue calviniste, tout comme ses contreparties luthériennes, aux yeux de la vraie étude historique, elle n'est que le pôle opposé à l'infaillibilité papale.

Il ne faut pas s'y tromper : c'est à tort que l'ouvrage récent de Janssen a fait réclamer à grands cris un ouvrage semblable du point de vue protestant. L'antithèse entre l'infaillibilisme et l'étude impartiale de l'histoire ne doit pas être confondue avec l'opposition entre deux formes différentes du confessionalisme.

Pourquoi la Réformation s'est-elle affaiblie ? pourquoi a-t-elle à tant d'égards échoué ? C'est qu'elle s'est transformée de bonne heure en un confessionalisme dogmatique, qui au lieu d'attirer à lui tous les éléments vivants, n'a su que les répudier et les exclure.

Il n'est pas jusqu'à la confession de foi d'Augsbourg qui ne soit devenue, pour les hommes du lendemain, tout autre chose que ce qu'elle devait être dans la pensée première des hommes de la veille. Il est fort difficile de comprendre la réformation allemande quand on s'imagine que les oppositions ont débuté par être ce qu'elles sont devenues plus tard, une fois fixées, dans le cours des débats et des discussions. Aussi longtemps que les discussions demeurent vivantes, indécises, il est de toute impossibilité de demander : ceci est-il luthérien, catholique, réformé, ou représente-t-il le point de vue de Mélanchton ? En face d'une coulée brûlante de fer fondu nous aviserions-nous de demander à quelles masses de vieilles lames d'épées le métal appartient ? Dans le fort de la lutte, on remarque force rapprochements, séparations, allant et venant, tantôt dans une direction tantôt dans l'autre. C'est ainsi qu'il convient d'apprécier

la confession d'Augsbourg, en distinguant soigneusement entre l'origine du document et l'usage qui en a été fait plus tard. Au début, la confession d'Augsbourg fut à son origine un document officiel de quelques états allemands. Dans ce document, suivant le désir de l'empereur, les princes exposaient historiquement : 1° ce qu'on pensait chez eux au point de vue de la doctrine et du gouvernement de l'Eglise ; 2° Ils faisaient implicitement une proposition sur ce que, d'après leurs convictions, on devait exiger du point de vue du vrai Evangile et ainsi introduire généralement en Allemagne. Représentons-nous que la proposition eût été admise et mise en pratique, conformément au désir de ceux qui la faisaient. Alors la confession aurait pris rang parmi les nombreux témoignages que l'Eglise catholique se rend à elle-même, dans lesquels d'anciennes et de nouvelles idées se trouvent mélangées, sans porter en elle le caractère d'une confession de foi particulière. Mais plus tard, elle est devenue d'une façon passive, ce qu'elle n'a pu devenir d'une façon active. Comme ce qu'elle proposait pour vraiment évangélique ne fut pas généralement reconnu pour tel, comme les adversaires de ces convictions évangéliques lesquels s'organisèrent en réalité au concile de Trente sous la forme de division particulière, conservèrent la majorité et enlevèrent aux évangéliques le beau nom d'Eglise catholique, il en résulta que la confession d'Augsbourg obtint par la suite une position qu'elle n'avait pas voulu prendre au commencement; elle devint le document de la foi d'une fraction de l'Eglise latine, l'expression d'une opposition confessionnelle.

Dans la seconde phase de la Réformation, alors que la réaction romaine eût commencé, dans la période où le calvinisme poursuivit l'œuvre commencée par Luther, l'antagonisme s'accuse plus encore. Tous les hommes indépendants qui voulaient maintenir leur individualité au milieu du mouvement, furent impitoyablement sacrifiés dans l'intérêt de la discipline. Les humanistes avaient été écrasés, pris entre les novateurs et les retardataires ; ce fut bientôt le tour des unitaires et des baptistes.

Pour rendre justice à Calvin, il faut le prendre dans son milieu, à son jour et à son heure. Il faut voir en lui l'extrême opposé aux Caraffa et aux Loyala. Le mieux est encore de le mettre en parallèle avec Innocent III. La publication de la correspondance intime du réformateur ne présente pas ses traits de caractère sous un jour plus aimable. A qui la faute ? Non pas à lui, mais à l'époque de réaction contre la Réformation dans laquelle il vécut. Les formes primi-

tivement plus larges, plus libres de la Réformation avaient eu le dessous à Cappel et dans la guerre de Smalkalde. La fondation de l'ordre des Jésuites avait inauguré la guerre d'extermination contre le protestantisme tout entier. Les conséquences de cet état de guerre pouvaient-elles manquer d'éclater dans la ville de Genève qui, par suite de sa position isolée, était constamment en état de siège ? On a fait une remarque très fine sur les portraits des papes durant la guerre de Trente ans. Ils ont tous les traits guerriers des généraux des camps de Tilly et de Wallenstein. Cette remarque s'applique aussi à Calvin. Que serait-il advenu du monde, s'écrie M. Reuss, dans son parallèle entre Calvin et Innocent III, que serait devenu le monde, si Calvin était devenu le Bismarck de la France ?... Le réformateur de Genève eut donc recours contre ses adversaires protestants aux mesures inquisitoriales que Rome employait contre lui. Gentilis à Berne, Ochino à Zurich, Sylvan à Heidelberg sont devenus ses victimes. Dans leur longue lutte pour l'existence, les Eglises des Pays-Bas, l'Eglise d'Ecosse ont encore exagéré les maximes qui leur venaient de Genève. C'est Calvin qui est responsable du principe. Il faut en finir une fois pour toutes, au tribunal de la science, avec les tentatives souvent faites de le justifier de la mort de Servet.

C'est ainsi qu'exaspérée et poussée aux extrêmes par la réaction, la Réformation du XVIe siècle dut se départir du libéralisme dogmatique des premières années. Comment, dans le plus fort du combat pour l'existence, songer à persévérer dans la voie large et modérée ouverte par Mélanchton ? Les Luthériens et les Zwingliens n'ayant pas réussi à s'entendre à Marbourg, les Suisses se virent exclus de la ligue de Smalkalde et de la confession d'Augsbourg. L'isolement des Suisses offrit à leurs adversaires l'occasion de réaliser le projet longtemps caressé de les écraser. Ainsi s'explique la seconde guerre de Cappel. Or, sans la guerre de Cappel, point de guerre de Smalkalde, point de guerre de Trente ans ! La condamnation des unitaires et des baptistes n'a pas eu pour unique résultat de retrancher ces deux branches de l'arbre primitif. Les premières éditions des *Loci* en font foi. Mélanchton entendait bien émanciper la jeune Eglise du joug des prétendus conciles œcuméniques. Il n'y fallut plus songer. Et cette tâche, aussi antipopulaire que pressante et délicate, nous a été léguée, à nous les héritiers énervés, les épigones du grand mouvement du XVIe siècle !

On le voit, les vues générales et profondes ne font pas défaut

dans cet *Appendice*. Nippold n'est pas de ces auteurs qui croiraient manquer à leur mission s'ils ne réduisaient pas l'histoire soit à un sec abrégé de dates, de chiffres et de noms propres, soit à une addition de toutes les chroniques des temps passés mises bout à bout sans perspective aucune, à l'usage de quelques mémoires extraordinaires, sans que l'intelligence trouve aucun point de repère pour s'orienter dans ce fouillis de choses diverses, recueillies par l'érudition la plus considérable. En histoire, comme en tout le reste, l'analyse est fatigante, sèche, froide et stérile, la synthèse seule est intéressante, parce que seule elle est vivante.

C'est justement à faire saisir le mouvement interne de la vie de l'Eglise que l'histoire doit viser avant tout. Ceci nous amène à dire un mot de la *Préface* qui, à vrai dire, nous a déçu. Nous comptions sur une exposition, si non sur une réfutation des accusations que Janssen, historien catholique, a dernièrement lancées contre la Réformation. Au lieu de cela, nous tombons sur une controverse entre Harnack et Nippold au sujet des origines du monachisme et de l'influence qu'il peut encore exercer ! Nippold a dû défendre les droits de la mystique et du piétisme, ces bêtes noires de presque tous les écrivains, sauf Hermann de Marbourg, nous semble-t-il, qui tiennent par quelque bout à l'école de Ritschl. Comment se fait-il, demande Nippold à ces contempteurs un peu hautains de la vie intime, spontanée et immédiate, de la mystique en un mot, comment se fait-il que les premiers précurseurs de la Réformation soient sortis des rangs des moines les plus zélés ? Gardons-nous d'un nouveau rationalisme plus savant, mais non moins funeste que l'ancien ! Depuis que l'infaillibilisme papal s'est créé un organe dans la société de Görres (Görresvereine), la vraie étude historique réclame l'union de toutes les forces diverses du protestantisme. Le volume de Hagenbach, consacré à la Réformation, ne peut donc mieux se terminer que par un appel chaleureux en faveur de la « Société pour l'histoire de la Réformation. » S'il était permis aux petites gens du dehors, qui suivent avec intérêt tout ce qui se passe en Allemagne, d'exprimer à leur tour un vœu, nous demanderions à Nippold de ne pas négliger dans son prochain volume de nous mettre au courant de toute la controverse provoquée par la publication de l'ouvrage de Janssen. Son antipapisme si opportun lui en fait un devoir.

REVUES

Revue philosophique de Th. Ribot

Mai.

A. Binet : Le problème du sens musculaire d'après les travaux récents sur l'hystérie. — *Ch. Secrétan :* Questions sociales. I. La journée normale. — *Ch. Richet :* Les réflexes psychiques. (Fin.) Avec 8 figures. — *A. Penjon :* Travaux récents sur Vico. — *Lesbazeilles :* Note sur un nouvel emploi du mot « métaphysique. » — Analyses, etc. — Société de psychologie physiologique : *H. Beaunis :* Recherches sur la mémoire des sensations musculaires. — Nécrologie : M. Guyau.

Juin.

Paul Janet : Introduction à la science philosophique. II. De quelques définitions récentes de la philosophie. — *Dunan :* L'espace visuel et l'espace tactile. (Troisième et dernier article.) — *G. Milhaud :* La géométrie non-euclidienne et la théorie de la connaissance. — *M. Vernes :* Histoire et philosophie religieuses. Revue générale. — Analyses. — Périodiques étrangers.

Juillet.

Herbert Spencer : La morale de Kant. — *G. Tarde :* La dialectique sociale.— *Calinon :* Les notions premières en mathématiques. — *Lechalas :* Sur l'agrandissement des astres à l'horizon. — *A. Gazier :* Fragments de lettres inédites (de Müller et de Blessig, de Strasbourg) relatives à la philosophie de Kant. (1794-1810.) — Analyses. — Périodiques étrangers. — Nécrologie : Teichmüller.

Août.

Paulhan : La finalité comme propriété des éléments psychiques. — *P. Regnaud :* Remarques sur l'évolution logique des différentes catégories du nom. — *G. Tarde :* La dialectique sociale. (Fin.) — Analyses. — Périodiques. — Concours sur la morale de Spinoza, ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques. (Extrait du rapport de M. *Beaussire.*)

Septembre.

A. Binet : La responsabilité morale. — *Ch. Secrétan :* Questions sociales. II. Le luxe. — *Malapert :* L'amour intellectuel de Dieu d'après Spinoza. — Analyses. — Notices bibliographiques. — Société de psychologie physiologique : *Dufay :* Contribution à l'étude du somnambulisme provoqué à distance et à l'insu du sujet.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1888.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

Philosophie et religion (à propos de « Philosophie et religion, » de M. Ernest Naville), par *Gaston Frommel* 5

La vérité première, par *C. Malan* 12

La philosophie de Qohéleth, par *Albert Revel*. (Seconde partie.). . . 30

La théologie d'Albert Ritschl exposée dans son enchaînement logique, par *Louis Emery*. (Troisième article : la doctrine de Dieu.) 52

Notice historique sur les catéchismes qui ont été en usage dans l'Eglise du Pays de Vaud depuis les temps de la Réformation, par *H. Vuilleumier :*

Premier fragment (les Catéchismes du XVIe siècle) 113

Second fragment (Ostervald et son abrégé). 280

La prière d'après le Nouveau Testament (à propos du mémoire de M. Paul Christ), par *F.-C.-J. van Gœns*. 151

La traduction des Evangiles de M. Lasserre, par *Ernest Combe* . . . 182

Piété et théologie. Réponse à M. le professeur Astié, par *H. Narbel*. 201

La vérité de la religion chrétienne. Un cours de M. le professeur W. Herrmann, de Marbourg, par *Théodore Rivier :*

Premier article 225

Second article. 390

Les origines de l'Apocalypse, par *C. Bruston*. 255

La théologie de Milton, par *Charles Byse :*

Premier article. 311

Second article 374

La doctrine de la sainte Cène. Essai dogmatique, par *P. Lobstein :*

Premier article (Introduction) 337

Second article (Chap. I : La pensée de Jésus). 449

Le nom de Parole de Dieu donné à l'Ecriture, par *H. Chavannes :*

Premier article 358

Second article 512

Le palimpseste de Fleury (avec fac-similé), par *S. Berger* 545

Une nouvelle dogmatique (de M. Gretillat), par *P. Lobstein* 583

II. VARIÉTÉS

Pages

Le dernier ouvrage de M. Renan (Histoire du peuple d'Israël) jugé par M. Wellhausen 324
Le même ouvrage jugé par M. Kuenen, de Leide. 611
Καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιε (Marc XIV, 72), par *G. Dietrich* 526

III. BULLETIN

Baldensperger. La conscience de Jésus et les espérances messianiques de son temps. (*J. J. Parander.*) 625
Bible des familles publiée par une réunion de pasteurs glaronnais (*H. V.*) 620
Boehl. Exposé de la doctrine chrétienne. (*L. Th.*). 80
Bois, Henri. La certitude chrétienne. (*A. Gretillat.*). 422
de Budé. Lettres inédites adressées à J.-A. Turrettini. Tome III. (*H. V.*) 443
Chastel. Mélanges historiques et religieux. (*H. V.*) . . . . . .
Christ, Paul. La prière d'après le N.-T. (Voir l'article de M. *van Goens.*) 151
Dilloo. La langue maternelle de Jésus et de ses apôtres. (*H. V.*) . . 446
Etudes et esquisses théologiques de Kœnigsberg. (*H. V.*) 331
Ferraz. Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle 528
Gretillat. Dogmatique. (Voir l'article de M. *P. Lobstein.*) 583
Kliffoth. Eschatologie chrétienne. (Traduit de l'anglais.) 436
Koffmane. Abrégé de l'histoire de l'Eglise au XIXe siècle. (*R.*). . . . 106
Lasserre. Les saints Evangiles, traduction nouvelle. (Voir l'article de M. *Combe.*) 182
Le Savoureux. Le prophète Joël. (*H. Vuilleumier.*) 432
Naville, Ernest. Philosophie et religion. (Voir les articles de MM. *Frommel* et *C. Malan.*) 5, 12
Renan. Histoire du peuple d'Israël. Tome Ier. (Voir les articles de MM. Wellhausen et Kuenen) 324, 526
Revel. Littérature hébraïque. (*H. V.*) 444
Réville, Jean. La religion à Rome sous les Sévères. (*van Goens.*) . 86
Ritschl. Histoire du piétisme. Tome IIIe. (*H. V.*). 101

IV. DIVERS

Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chétienne, pour l'année 1887 70
Programme de la même pour 1888. 330
Nécrologe de 1887. (*H. V.*) 73

Pages
Deux nouvelles Revues théologiques françaises. 77
Prix Humbert (Université de Genève) 78
Statistique du personnel étudiant dans les facultés de théologie de l'Allemagne. 79
Programme du concours ouvert par les directeurs de la fondation Carl Schwarz 420
Prospectus de l'ouvrage de M. Pétavel-Olliff sur le « Chemin de l'immortalité. » 421
Rectification, par *H. Vuilleumier*. 544

V. REVUES

Beweis des Glaubens, de MM. Andreæ et Brachmann (dès octobre 1888, de MM. Andreæ, Grau et Zöckler) 224, 336
Deutsch-evangelische Blätter, de M. Beyschlag. 222
Jahrbücher für protestantische Theologie, de MM. Hase, Lipsius, Pfleiderer et Schrader 108, 334, 447
Revue philosophique, de M. Th. Ribot. 107, 334, 448, 637
Revue de théologie pratique et d'études sociales, de M. G. Chastand 77
Revue théologique de Montauban, de MM. Bois, Monod et Wabnitz 110, 335
Theologische Studien aus Württemberg, de MM. Hermann et Zeiler. 110, 335
Theologische Studien und Kritiken, de MM. Köstlin et Riehm 111, 334, 448
Theologische Studien aus der Schweiz, de M. Meili. 110, 335
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins, de M. Guthe . . . 111, 335
Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, de M. Stade 109
Zeitschrift für Kirchengeschichte, de M. Brieger 112, 334
Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft, de M. Luthardt 223, 336
Zeitschrift für praktische Theologie, de MM. Bassermann et Ehlers 112, 336
Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, de M. Hilgenfeld 109

BR
3
R4
année 21

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY